Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie

Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte im Ausgang des 18. Jahrhunderts.

I. Prolegomena

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen Philosophischen Fakultät
der Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau
vorgelegt von

Helmut Folwartschny
aus Freiwaldau.

Promotion: 9. April 1930.

Spezial-Druckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen K.-G., Ohlau i. Schlesien.

Gedruckt mit Genehmigung
der hohen Philosophischen Fakultät
der Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau.

Referenten: Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Kühnemann,
Prof. Dr. Baur.

Examen rigorosum: 25. Februar 1930.

Meinen Eltern!

Inhaltsübersicht.

A.

Allgemeine Voraussetzungen.

I. Der geistesgeschichtliche Hintergrund.

Die Zeit um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ist in der Geschichte der deutschen Kultur, ja in der Geistesgeschichte der Menschheit überhaupt, von einzigartiger Bedeutung. In wenigen Jahrzehnten entfaltet sich ein Reichtum schöpferischer Geistestaten, wie er in ähnlich gedrängter Fülle kaum seinesgleichen findet. Und dies ist das besonders Bezeichnende und immer wieder Hervorgehobene, daß hier Dichtung und Philsophie, menschheitlich-geschichtliches Verstehen und Gestalten und tiefste methodisch-systematische Analyse zeitloser Bezüge und ewiger Werte, in fruchtbarer Wechselwirkung mannigfaltig ineinander verschlungen, gleichzeitig zu höchster Blüte gelangen. Die Doppelseitigkeit von vielgestaltigem Leben und strenger Einheit der Norm, die, in letzten Gründen des Geistes verwurzelt, in dem betrachteten Zeitabschnitt zu besonders eindrucksvoller historischer Vergegenwärtigung gelangt, ist bereits an der Schwelle dieser großen geistesgeschichtlichen Entwicklung mit erstaunlicher Klarheit gesehen worden. Leibniz, der in unbeirrbarer Strenge immer wieder die kritische Frage nach der „Möglichkeit" erhebt,[1] den Aufweis der Bedingungen der eindeutigen Bestimmtheit eines Sachverhalts fordert, — er hat zugleich in der genialen Konzeption des Gedankens der Monade, der bis in die philosophischen Bemühungen der Gegenwart hinein in immer steigendem Maße seine schier unerschöpfliche Fruchtbarkeit bewährt, dem ganzen Reichtum des Erlebens und Strebens, der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher Weltanschauungen Rechnung getragen. Freilich finden sich Leibnizens tiefe Einsichten noch mannigfach in eine zeitbedingte Substanzenmetaphysik verstrickt, und bald versickern sie in der Flachheit einer geschäftigen Aufklärung, die sich die Verwal-

tung des Leibnizischen Erbes anmaßt. Aber, mit Hegel zu sprechen, „der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen“.[2] Noch mitten aus der Aufklärung heraus erheben sich die Stimmen, die weiterführen sollten, und schließlich sprengt die mächtig hervorbrechende Blüte eines neuen Geistesfrühlings die letzten beschränkenden Hüllen.[3] Lessings tapferer, klarer Geist befreit die Kunst aus den Fesseln einer klassizistischen Aesthetik, um sie auf ihre eigene Gesetzlichkeit zu gründen; er kämpft auf theologischem Gebiet für den Glauben gegen starre Orthodoxie. In Winckelmanns genialer Schau wird die Antike als ein unverlierbares Moment der deutschen Bildung neu lebendig. Das All der Völker umfaßt Herder, der „genialste Leibnizianer“,[4] mit ahnendem Seherblick als ebenso viele in sich berechtigte eigenwüchsige Darstellungen des einen Menschheitsgedankens. Ihre krönende Vollendung aber erreicht diese einzigartige Entwicklung in Goethe, der sich aus der schöpferischen Gärung von Sturm und Drang und Empfindsamkeit in genialem Gestalten, in umfassendstem Studium von Natur, Kunst und Gesellschaft, in ernstester Bildungsarbeit an sich selbst zu weiter, weiser Menschlichkeit emporläutert. Und neben dieser überreichen Entfaltung neuen geistigen Lebens, wie es hier nur in einigen Hauptmomenten angedeutet werden konnte, ja von ihr kaum berührt, tut Kant in strengster Selbstbeschränkung, in entsagendem Denkerringen sein grundstürzendes und grundlegendes Werk. In seiner Entdeckung der transzendentalen Methode kommt kritische Philosophie zu ihrer letzten grundsätzlichen Klarheit. Indem alle gegenständliche Bestimmtheit als Denkbestimmtheit erfaßt und so die alte Frage nach der Ueberbrückung der Kluft zwischen dem Gegebenen und dem Erkennen überwunden wird, erhellt sich zugleich seiner tiefdringenden Analyse der Gedanke der Gegenständlichkeit, der letzte tragende Grund aller Philosophie überhaupt, in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Ausprägungen. Theoretische, ethische, ästhetische, religiöse Geltung treten in ihrem Wechselbezug auseinander. Damit ist der populären Aufklärung, die sich in ihrem Philosophieren, ob bewußt oder unbewußt, ausschließlich in der Ebene des Verstandes bewegte und alle

Fragen rein verstandesmäßig lösen zu können vermeinte, auch theoretisch der Todesstoß versetzt. Das Ganze von Natur und Kultur ist in seinen Grundbegriffen überschaut und philosophisch gerechtfertigt.

Damit scheint im Fortgang der Forschung ein relativer Abschluß erreicht zu sein. Aber sogleich beginnen die Bemühungen und der Streit um den Sinn der ungemein schwierigen Kantischen Darlegungen, die vielfach noch die Spuren ihrer allmählichen mühsamen Erarbeitung an sich tragen, und sogleich erheben sich auch die Einwände, die zu neuen Lösungsversuchen vorwärts treiben. Die breit ausladenden, gründlichen Kantischen Erörterungen, die von dem üblichen Philosophiebetrieb eine so völlig neue Haltung den Problemen gegenüber forderten, mußten Mißverständnissen der verschiedensten Art ausgesetzt sein und das Eindringen in den Gesamtzusammenhang erschweren. Ist es denn wirklich das Ganze der Kultur, so konnte man fragen, das in der Kantischen Philosophie seine theoretische Analyse erfährt, sind es nicht vielmehr nur einzelne Stücke, die äußerlich aneinandergefügt werden? Geht nicht die Einheit des „Lebens“ — dies ist eine andere Schattierung dieses Einwurfs — in der strengen Scheidung der einzelnen „Seelenvermögen“ rettungslos verloren? Und sofort greifen die Bedenken weiter: Sollten wirklich die wenigen, wie es scheinen könnte, leeren, „formalen“ Begriffe, die Kant als die letzten Gründe der einzelnen Gegenstandsbereiche aufweist, den ganzen quellenden Reichtum der geschichtlichen Kulturentfaltung, wie man ihn damals so unmittelbar erlebte, zu umspannen vermögen? Lag hier nicht doch noch ein Stück jenes Aufklärungsrationalismus vor, über den die Zeit im Grunde bereits hinausgeschritten war? Mußte es jetzt nicht demgegenüber die unabweisbare Aufgabe des Philosophen sein, der bunten Fülle der Individualitäten ihr Recht werden zu lassen? So sind es vor allem zwei Fragen, die an dieser Stelle der philosophischen Forschung auferlegt sind: einerseits die Frage nach der systematischen Einheit der Geltungsformen, andererseits die nach der geschichtlich-individuellen Erfüllung der Bedingungen, die sich in diesen Geltungsformen darstellen. Vielmehr, es ist im Grunde

eine einzige Frage. Denn es ist ja der Sinn jedes Systems, sich an der Fülle des Tatsächlichen zu bewähren, indem es sie zugleich ermöglicht, d. h. bestimmt. Jedes Tatsächliche i st recht eigentlich nur vermöge der Ordnungsbeziehungen, die es in seiner individuellen Besonderheit in das Gesamtgefüge des Gültigen eingliedern. Bedingung und Bedingtes stehen auch hier in unauflöslichem Wechselbezug aufeinander. So gewiß das Bedingte von seinen Bedingungen nicht zu trennen ist, so gewiß haben Bedingungen nur im Hinblick auf ihre mögliche Verwirklichung im durch sie Bedingten Sinn und Bestand. Die Ausprägung eines Bedingungsgefüges an einem Mannigfaltigen, die Bestimmtheit dieses Mannigfaltigen im Sinn des Bedingungsgefüges unabhängig von der Willkür eines Erlebenden und doch oder besser eben dadurch f ü r mögliches Erleben in all seiner Vielgestaltigkeit ist aber nichts anderes als die Gegebenheit dieses Mannigfaltigen. Das kritisch verstandene Problem der Gegebenheit also ist es, das an dieser Stelle der philosophischen Entwicklung mit Macht gestellt wird, und zwar das Problem der Gegebenheit im allerumfassendsten Sinn.[5] Es verknüpft die Kantische Fragestellung mit dem nachkantischen Philosophieren und findet seinen großartigen Hintergrund in der geistesgeschichtlichen Gesamtlage, in dem Neben- und Gegeneinander von lebendiger einheitlich-allseitiger Kulturentfaltung und Lebensgestaltung einerseits, von in letzte Tiefen grabender, aber doch, wie es scheinen konnte, an Weite und Reichtum der Lebenserfassung hinter der inzwischen erreichten Stufe zurückbleibender theoretischer Analyse andererseits, einer Spannung, die eine neue, höhere Synthese im philosophischen Bewußtsein fordert.[6]

Diese Aufgabe wird von verschiedenen Seiten her mit gewaltiger Energie in Angriff genommen. Dabei stehen die Bemühungen, Kants philosophisch-kritische Leistung in der Einheit eines Systems zusammenzufassen, seit Jacobis neuer originaler Würdigung des lange verachteten Denkers weithin im Zeichen Spinozas, der, von Kant als der philosophische Antipode empfunden,[7] im Goetheschen Kreis zu poetischem Leben wiedergeboren war,[8] und der nun als

Ideal systematischer Vollendung dem neuen Philosophieren voranleuchtet. Jacobi ist es auch, der den Kampf um Kants Ding an sich eröffnet, in dem das Problem der Gegebenheit in seiner ganzen Schwierigkeit erscheint.[9] Der Kampf geht fort bis zu Fichte, der den ersten ragenden Gipfel des nachkantischen Philosophierens bezeichnet, dem schon er bedeutsame Anregungen aus dem geistig-literarischen Leben seiner Tage zuführt.[10] In immer tiefer bohrender Spekulation sucht dieser willensmächtige Denker die besonderen Arten der Gegebenheit von Natur und Kultur unter dem Gesichtspunkt der ethisch-religiösen Bestimmtheit des Ich systematisch zu verknüpfen. Eine geradezu gleichnishafte Vermittlung zwischen den beiden großen Geisteswelten jener Tage stellt Schiller dar, der durch gründliches Studium Kants, indem er Probleme der Sittlichkeit und der Schönheit in der Lebensbotschaft von der Totalität des Menschentums vereint, zu tiefster Erkenntnis der Goetheschen Geistesart befähigt wurde.[11] Zu dem Künstler, der philosophierend den Weg zu seiner Vollendung fand, tritt Schelling als der Philosoph, in dem man den größten Dichter der Romantik hat sehen können[12] und der in seinen Anfängen einer mit Goethesche Augen gesehenen Natur[13], die er in Fichtes System vernachlässigt findet, in seinen oft von ästhetischer Glut beseelten Darlegungen zu ihrem Recht zu verhelfen sucht, indem er zugleich in der Kunst der Erfüllung alles Philosophierens zu erfassen meint. Allmählich aber rückt immer mehr das Problem der Religion als Mythologie und Offenbarung in den Vordergrund seines Denkens. Das Eigenrecht der Religion in ihrer Positivität, d. h. Geschichtlichkeit, gegenüber allen Einmengungen von Moral und Metaphysik hat schon Schleiermacher begeistert verfochten, wie er andererseits gegenüber einem abstrakt allgemein gefaßten Pflichtbegriff die konkret-individuelle Besonderheit aller sittlichen Aufgaben betont. Alle diese gedanklichen Bemühungen finden in dem umfassenden System Hegels, für den die Philosophie nichts Geringeres als das „Wissen des Substantiellen ihrer Zeit",[14] „ihre Zeit in Gedanken erfaßt"[15] bedeutet, einen Abschluß von unüberbietbarer Wucht und Größe. Die konkrete Fülle alles Gegebe-

nen erscheint hier als der dialektische Prozeß der Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes selber.

Der Begriff der Dialektik führt uns wieder an den Punkt, von dem her dieser Reichtum von Weltdeutungen, wie er hier in flüchtigen Zügen vergegenwärtigt werden sollte, dieses Ueber- und Gegeneinander der verschiedenen Wertgebiete nach Maßgabe der individuellen Geistesrichtung der einzelnen Denker, überhaupt erst zu wahrhaft philosophisch vertieftem Verständnis gelangen kann: auf das Problem der Methode. Auf Einzelheiten haben wir hier nicht einzugehen. Kant hatte in doppelter Abwehrstellung gegen Empirismus und Rationalismus, deren Einseitigkeiten er, in tiefere Schichten des Gedankens zurückdringend, überwand, der Philosophie durch die klare Erfassung des Gegenstandsproblems in der transszendentalen Methode ein sicheres Fundament geschaffen. Es war d i e entscheidende Tat für alle weitere Entwicklung. Die alten Fragen rückten in völlig neue Beleuchtung, der Blick in ein ganz neues Reich war eröffnet, das Kant selbst kritisch-besonnen auszumessen unternahm. Wenn er dabei gelegentlich die volle Tragweite seiner methodischen Entdeckung selbst nicht ganz zu übersehen vermochte, wenn er in der Durchführung manchmal hinter der Größe seiner Problemstellung zurückblieb, so hat er doch die dauernden Grundlagen gelegt und in genialem Tiefblick an Fragen gerührt, die für die nachfolgenden Denker die fruchtbarsten Ansatzpunkte bildeten. Dabei verschob sich aber zugleich die Grundeinstellung zu den Problemen. Nicht mehr war wie für Kant die erkenntnistheoretische Sicherung der philosophischen Forschung das brennende Interesse, das im Mittelpunkt aller Denkbemühungen stand; vielmehr eilte man vor allem, das neu erschlossene Reich des Geistes im vollen Umfang in Besitz zu nehmen. Nicht mehr auf die Herausarbeitung und Abgrenzung des kritischen Gesichtspunktes gegenüber dem unkritischen, dogmatischen war das Hauptaugenmerk in erster Linie gerichtet, sondern auf die dem Philosophen sich nunmehr darbietende Totalität des Geistigen selber in ihrer Gliederung. In der Geschlossenheit des Systems sollte sich die Unangreifbarkeit der methodischen

Stellung ausprägen. So bleibt wohl die transzendentale Methode zunächst auch weiterhin das verknüpfende Band der Entwicklung, wenn auch vielfach abgewandelt, ja gelegentlich, wie etwa bei Schelling unter dem Einfluß spinozistischer Ideen, fast nur noch dem Namen nach festgehalten.[16] Immer mehr aber erscheint eine schon von Kant angedeutete Beziehung als das beherrschende Prinzip der Entfaltung der geistigen Inhalte, gewinnt sie die Würde der Grundgesetzlichkeit der objektiven Bewegung des Begriffs: die dialektische Ueberwindung des aus jeder Setzung notwendig entspringenden Widerstreits im Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis. Es ist letzten Endes der tiefe platonische Gedanke von dem methodischen Fortschreiten in der Wahrheit durch Rede und Gegenrede, der hier eine bedeutsame Erneuerung erfährt. Hatte diese Form schon Fichtes „genetische Konstruktion"[17] des Bewußtseins beherrscht, so gelangte sie in Hegels System zu ihrer genialsten, wenn auch freilich die schwierigste Problematik in sich schließenden Durchbildung. Hier stand nicht mehr wie für Kants kritische Philosophie die Möglichkeit der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Glaubens zum Problem, sondern dies System wollte nicht weniger sein als die vollendete Selbsterfassung des absoluten Geistes in allen Stufen seiner Entfaltung. Fürwahr ein ungeheurer Anspruch! Aber ebendarin tritt noch einmal die ganze Größe der Fragen, die hier aufgeworfen waren, und die Leidenschaft und der Enthusiasmus, mit dem man sich ihrer bemächtigte und sie einer Lösung zuzuführen suchte, überwältigend hervor. „Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben."[18]

Vergegenwärtigen wir uns den nationalen Hintergrund dieser Entwicklung, wie das deutsche Volk, das sich durch die vollständige Abschließung von aller tätigen Teilnahme am staatlichen Leben auf die geistige Welt verwiesen sah, im Pietismus zu gefühlsmäßiger Vertiefung und Verinnerlichung seines persönlichen

und Gemeinschaftslebens fortgeschritten, in der Aufklärung zu selbständigem Denken erwacht war, so verstehen wir ohne weiteres, daß es zugleich den fruchtbarsten Nährboden wie auch in seinen besten Vertretern den lebendigsten Widerhall dieser mächtigen Geistesbewegung darzubieten vermochte. War es doch eben für sie der wesentliche Gehalt des eigenen Lebens, der hier eine ungeahnte Bereicherung, Vertiefung, Klärung fand. Und wie die französische Revolution in der so stillen und engen Welt der deutschen Kleinstaaterei mit Begeisterung als die beginnende Verwirklichung des Reichs der Freiheit in Europa begrüßt wurde, so mochte man wohl in den umwälzenden geistigen Errungenschaften, die in atemraubender Schnelligkeit aufeinanderfolgten, die letzten entscheidenden Stufen erblicken, die zum Gipfel der Vollendung aller Erkenntnismöglichkeiten emporführten, und es ist wohl begreiflich, wenn die Stimmung der geistig lebendigen Jugend jener Zeit einer aufs höchste verfeinerten Kulturblüte vielfach eine geradezu eschatologische war.[19] „Einen neuen Schöpfungstag der Erkenntnis und eine höhere Stufe des Begriffs ‚Mensch sein' erlebten die Besten unter ihnen."[20] Diese hochbegabten Menschen, die bereits in einer Atmosphäre reichster geistiger Anregungen aufgewachsen waren, deren innere Reifung sich wesentlich in der Auseinandersetzung mit den großen Gestalten und Gestaltungen der zeitgenössischen Literatur und Philosophie vollzog, sie spiegeln in ihrem Werdegang in der verschiedensten Weise die geistesgeschichtliche Bewegung ihrer Tage, die in ihren eigenen Bemühungen mannigfach fortklingt, und wie es oft genug die durch die ungemein differenzierten Kulturbedingungen noch verschärften[21] Nöte und Schwierigkeiten der eigenen geistigen Lage sind, die den jungen Menschen nach Halt und Klarheit suchen lassen, so gewinnt immer wieder gerade die Philosophie, die ja seit Kant in hervorragendem Sinn tiefsten Problemen des Lebens zugewandt ist, für alle dafür empfänglichen Begabungen eine besondere Bedeutung. Daß dabei im allgemeinen nicht die Sicherung der letzten Grundbegriffe im Vordergrund des Interesses steht — dazu fehlt meist auch die methodische Schulung —, daß man vielmehr vor allem

bei den Problemen verweilt, die sich am unmittelbarsten mit den eigenen Lebens- und Bildungsfragen berühren, ergibt sich dabei ganz selbstverständlich. So kommt in ein Philosophieren dieser Art leicht ein dilettantischer Zug. Dennoch ist es nicht ohne hohen philosophischen Reiz, den mannigfaltigen Verflechtungen der philosophischen Problematik mit dem Bildungsgut der Zeit in der Gedankenwelt jener jungen strebenden Köpfe nachzugehen. In diesem Sinne wollen die folgenden Untersuchungen eine der eigenartigsten, geistreichsten, doch auch widerspruchsvollsten und schwerst zu fassenden Gestalten dieser Zeit in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken, jenen „wunderbaren Mann, in dessen genialer Natur jene ganze große dichterisch-wissenschaftliche Bewegung gärte"[22]: Friedrich Schlegel.

II. Romantik und Philosophie.

Es ist der Kreis der romantischen Schule, der sich hier vor uns auftut, jener literarisch-kritischen Richtung, die für die Entwicklung der modernen Kulturwissenschaft von so grundlegender Bedeutung geworden ist. In ihrem Kampf gegen die in breiten Schichten des geistigen Lebens noch herrschende Aufklärung knüpfte sie vielfach an Tendenzen des Sturmes und Dranges an, die in der deutschen Klassik nicht zur Entfaltung gekommen waren, unterschied sich aber doch eben wesentlich von jener früheren Literaturrevolution gemäß der durch die literarische und besonders auch die philosophische Entwicklung völlig geänderten geistigen Gesamtlage. Nur im Zusammenhang mit der Klassik ist die Romantik zu verstehen.[23] Auf die in der modernen Forschung schwebende Diskussion über den Begriff der Romantik, auf die Erörterungen darüber, ob er enger oder weiter gefaßt,[24] ob vielleicht gar auf diesen vieldeutigen und schwer zu umgrenzenden Terminus überhaupt verzichtet werden sollte,[25] braucht hier nicht eingegangen zu werden. Denn nicht von einem vorgefaßten Begriff der Romantik her soll Friedrich Schlegel betrachtet werden — dies hieße bei der Unklarheit des „Romantikers" selbst stehen bleiben, der nach Carl Schmitt alles durch sich selbst zu erklären sucht und jede Definition seiner selbst

durch anderes vermeidet[26] —, sondern indem Friedrich Schlegel unter den Gesichtspunkt einer sachlich wohlumschriebenen Fragestellung gerückt wird, soll ein Beitrag zur Klärung der tatsächlichen geschichtlichen Lage geliefert werden, der dann vielleicht irgendwie auch für die Wahl einer zweckmäßig gegliederten historischen Terminologie fruchtbar werden mag. Denn daß das Verhältnis zur Philosophie bei einer „Wesensbestimmung der deutschen Romantik"[27] auch dann nicht unberücksichtigt bleiben darf, wenn man jenen Begriff im engsten Sinn einer „romantischen Schule" fassen wollte, dürfte kaum geleugnet werden. Wohl wäre dann zuzugeben: „Romantik rein als solche ist nichts weniger als Philosophie."[28] Dennoch könnten die Anregungen, die wesentlichsten Vertretern dieser literarischen Richtung von seiten der Philosophie kamen, sowie auch umgekehrt die Bedeutung, die diese Gruppe für die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie gewann, kaum zu hoch veranschlagt werden. „Was Lessing, Herder und Kant nur dunkel vorgeschwebt hatte, die Idee einer Menschheitsgeschichte als Geistesgeschichte, das rückte diesen Künstlern und Pflegern des Geistigen ins volle Licht des Bewußtseins.... Ohne den mächtigen Anstoß ihrer historischen Vorarbeit wäre die Philosophie Hegels ein Ding der Unmöglichkeit."[29] Hegel selbst — um nur bei diesem zu bleiben[30] — ist gelegentlich scharf kritisch auf die Romantik eingegangen. Schon die Vorrede zur Phänomenologie des Geistes ist „eine Auseinandersetzung insbesondere mit der P h i l o s o p h i e der Romantik",[31] ja bis in Einzelheiten hinein konnte Emanuel Hirsch in diesem Werk Bezüge nachweisen, die von einem tiefen persönlichen Ringen mit den Problemen der romantischen, insbesondere auch der Schlegelschen Lebensanschauung, durch das Hegels Denken auch positiv befruchtet wurde, Zeugnis ablegen.[32] Man wird angesichts dieser Sachlage vielleicht doch nicht so ohne weiteres über die philosophische Bedeutung der Romantik hinweggehen können, wie Carl Schmidt gern möchte, der von der bunten Welt romantischer Gedanken, diesem „halb ästhetischen, halb wissenschaftlichen Gewebe",[33] erklärt, „es würde eine ironische Behandlung verdienen, wollte man sie moralisch oder sach-

lich ernst nehmen."[34] Mag Schmitt dabei auch, der Themastellung seines bedeutenden Buches entsprechend, vor allem an die politischen Ideen der Romantiker denken, so stehen doch ihre philosophischen Interessen unter der gleichen Verdammnis. „Die Romantiker haben sich für alle möglichen geschichtlichen, politischen und philosophischen, theologischen Themata interessiert und sich auch eifrig an den philosophischen Diskussionen der Zeit beteiligt."[35] Sie haben sogar „große Dichter und Gelehrte angeregt und dadurch eine gesteigerte Produktivität hervorgerufen."[36] Dies besagt jedoch gar nichts, denn es „läßt sich aus den romantischen Fragmenten und Andeutungen jede beliebige überraschende Weisheit heraushören."[37] „Die Stimmung des Subjekts war der Mittelpunkt dieser Art Produktivität, ... mochte es sich um lyrische Gedichte, um literarische Kritik oder ein philosophisches Räsonnement handeln."[38] Zweifellos hat Carl Schmitt durch seine energisch klärenden Darlegungen die Forschung in vieler Hinsicht entschieden gefördert. Sein Versuch einer Definition der Romantik als „subjektivierten Okkasionalismus", wonach der Romantiker „die Welt als Anlaß und Gelegenheit seiner romantischen Produktivität" behandelt,[39] verdient ernste Beachtung. Aber eben der Begriff eines subjektivierten Okkasionalismus schließt bedeutsame philosophische Probleme in sich, die ja auch Carl Schmitt von seinen Voraussetzungen aus aufzuhellen unternommen hat, und sofern die Romantiker selbst immer wieder die dadurch gekennzeichnete Erlebnisweise zum Gegenstand ihrer aphoristischen Erwägungen und Forderungen gemacht haben, dürfen auch sie unser philosophisches Interesse beanspruchen. Gerade ihre stimmungsmäßige Einfühlung in die verschiedensten Stoffgebiete befähigte die Romantiker oft zu feinstem Erfassen geistiger Zusammenhänge, und mögen viele ihrer Aeußerungen auch den methodischen Ernst vermissen lassen, — schon ihre philosophische Fortwirkung müßte die Analyse ihrer Gedankenwelt zu einer philosophisch wichtigen Aufgabe machen. Wenn Hans Rothfels mit Bezug auf die „politische Romantik" erklärt: „Vom romantischen Typus, dem dieser Entdeckungszug im politischen Bereich nur ein Durchgangsstadium bedeutete, lassen sich ... romantische

‚Ideen' ablösen, die fortan eine wichtige Unterströmung des historisch-politischen Denkens darstellen",[40] so gilt ganz Entsprechendes auch für die philosophischen Anregungen der Romantik in ihrem geschichtlichen Weiterleben. Es ist in diesem Zusammenhang höchst bezeichnend, daß nach den überzeugenden Darlegungen von Emanuel Hirsch[41] dies „der tiefste Erwerb" ist, den Hegel „der Auseinandersetzung mit dem romantischen Geiste" verdankt, „daß er den Begriff des Selbst, des Subjekts gefaßt hat." Eben der von Schmitt so heftig befehdete bewußte Subjektivismus in der Stellung des Romantikers zu den Dingen ist also hier philosophisch fruchtbar geworden. Erwägen wir diesen Sachverhalt in seinem vollen Sinn, so sehen wir uns abermals an den Fragenkreis herangeführt, den wir bereits in seiner grundlegenden Wichtigkeit für das Philosophieren jener Zeit erkannt haben. Denn es ist kein anderes als das Problem der Gegebenheit, das hier von einer neuen Seite her gestellt ist. Wie der Gedanke der Gegebenheit ein Gegenständliches unter den Gesichtspunkt seines möglichen Subjektbezugs rückt, es als mögliches Erlebnis betrachtet, wie dieser Gesichtspunkt für alles Gegenständliche konstitutiv ist, so ist umgekehrt der Begriff des Subjekts nur als ein Moment der gegenständlichen Bestimmtheit, als ein Prinzip gegenständlicher Einheit, also nur im Zusammenhang der im Begriff der Gegebenheit ausgeprägten Beziehungen möglich. Der Gegenstand genügt in seinem begrifflichen Gefüge der Bedingung möglichen Erlebtwerdens, er gewinnt in Akten des Erlebens seine Bestimmtheit als Erlebnisnorm. Andererseits erfüllt sich der Begriff des Erlebens und damit der des Subjekts in dem Abstand zum Gegenstand, in dem zugleich die relative Unabhängigkeit von den Gegenständen des Erlebens und die relative Gebundenheit an sie zum Ausdruck kommt. In beidem aber tritt nur der umfassende Einheitsbezug hervor, der Subjekt und Objekt in dem Gedanken der Bestimmtheit des Gegenstandes umspannt. Das „Ich-Problem der Romantik"[42] ist nur eine besondere Seite, ein besonderer Anblick des Gegenstandsproblems, des Problems der Gegebenheit in der Romantik. Und zwar nicht nur in der Ebene philo-

sophischer Reflexion, sondern zunächst und als Grundlage dafür im unmittelbaren Lebensvollzug.

III. Umgrenzung des Themas.

Gehen wir nun zu Friedrich Schlegel über, den auch Carl Schmitt als wesentlichen Vertreter seines romantischen Typus (neben Adam Müller) wertet,[43] so haben wir durch die bisher angestellten Erwägungen bereits einen vorläufigen Rahmen für das zu entwerfende Bild gewonnen. Es haben sich gewisse Gesichtspunkte ergeben, die auch den weiterhin einzuschlagenden Weg erhellen dürften. Zunächst gilt es jedoch, unsere Fragestellung noch genauer zu umgrenzen, als es bisher geschehen ist. Friedrich Schlegel soll nicht zur Veranschaulichung eines bestimmten geistesgeschichtlichen Typus eingeführt werden; er mag in seinem unsteten Leben ganz verschieden einzureihende Geisteshaltungen durchlaufen haben.[44] Wir wollen aber auch nicht das Ganze seiner geistigen Gestalt in ihren schwer zu enträtselnden seelischen Zügen und in der verwirrenden Vielfältigkeit ihrer Interessen und Bestrebungen[45] vor uns erstehen lassen. Wir wollen sie vielmehr in das scharfe Schlaglicht einer bewußt einseitigen Beleuchtung stellen, indem wir nach Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie fragen. Damit tauchen in einem besonderen Fall sofort alle die Schwierigkeiten auf, die sich gegenüber der allgemeinen Frage nach der Bedeutung der Romantik für die Entwicklung der Philosophie erhoben hatten. Man wird vielleicht bei flüchtigem Hinsehen gerade der Philosophie in Friedrich Schlegels Lebenslauf keine allzu große Bedeutung beimessen wollen. Geistvoller Charakteristiker und Kritiker, paradoxer Aphoristiker, Sprachforscher und Literarhistoriker großen Stils, schiffbrüchiger Politiker[46] und schließlich theologisch-erbaulicher Redner — dazu noch in der Mitte seiner Laufbahn das Aergernis der Konversion: was ist hier für die Philosophie zu erwarten? Und doch ist es Schlegels glühender Ehrgeiz gewesen, ein selbständiges philosophisches System zu schaffen. Wir haben uns daher, wenn wir über Schlegels Bedeutung für die Philosophie zur Klarheit kommen wollen,

vor allem auch über die persönlichen Voraussetzungen seines Verhältnisses zur Philosophie Rechenschaft abzulegen. So ergibt sich die Aufgabe, Friedrich Schlegels besondere Geistesart, seine Anlagen und seinen Charakter, seinen Bildungsgang und seine persönlichen Beziehungen zu den Philosophen der Zeit und deren Werken in Erwägung zu ziehen. Erst im Zusammenhang mit diesen biographischen Momenten wird die besondere Art des Schlegelschen Philosophierens verständlich und dieses einer sachlichen Analyse seines gegenständlichen Gehalts zugänglich werden. Der historisch-philosophische Maßstab dafür ergibt sich ganz ungesucht in der großen philosophischen Bewegung der Zeit, in die Friedrich Schlegel selbst wetteifernd einzugreifen gesucht hat. Alle anderen Anregungen, die als neuer Lebensgehalt in das romantische Denken eingehen, haben für eine philosophische Betrachtung nur als Voraussetzungen und Anlässe für neue Problembestellungen Bedeutung.[47] In dieser Hinsicht wäre besonders der holländische platonisierende Popularphilosoph Franziskus Hemsterhuis zu nennen, der als Vorläufer der Romantik immer mehr gewürdigt wird.[48] Wir werden auf ihn noch einzugehen haben.

Aber noch in anderer Hinsicht begrenzen wir unsere Aufgabe, nämlich zeitlich. Wir wollen Friedrich Schlegel nur während der Jahre der engsten Beziehungen zu den großen Philosophen und Philosophemen seiner Zeit betrachten, d. h. etwa bis zum Ausgang der Jenaer Romantik. Friedrich Schlegel wendet sich dann neuen Zielen zu, er reist nach Paris, entfernt sich damit äußerlich von den Stätten seiner bisherigen Wirksamkeit und wird auch innerlich seinen alten Freunden fremd.[49] Wir haben es also nur mit dem jungen Schlegel zu tun, indem wir unter Verzicht auf eine einheitliche Durchdringung seines ganzen Lebens das sachliche Moment der Abbildung und Entfaltung der philosophischen Fragestellungen der Zeit in seiner in rastloser Gärung begriffenen Gedankenwelt in den Vordergrund rücken, womit wir zugleich einen Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte im Ausgang des 18. Jahrhunderts geben möchten. Durch die Hervorkehrung der sachlichen Seite soll versucht werden, einer Forderung von Siegbert Elkuß Rechnung zu

fragen, der der rein literaturgeschichtlichen Romantikforschung vorwarf, daß sie an ihren Gegenstand „in einem verhängnisvollen Sinn des Wortes voraussetzunglos herantritt, den materiellen Kern der in den frühromantischen Theorien aufgeworfenen Fragen nicht mehr kontrollieren kann, kurz sie als ‚Literatur' behandelt, in der ja oft die Formel bis zu einem gewissen Grade Selbstzweck werden kann."[50] Freilich könnte gerade diese Deckung des geplanten Unternehmens zunächst recht gefährlich erscheinen. Denn derselbe Siegbert Elkuß ist es auch gewesen, der als einer der ersten gegenüber der „einseitigen und ... unfruchtbaren Bewertung der Frühzeit" der Romantik nachdrücklich für die „Berücksichtigung der späteren Entwicklung" eingetreten ist.[51] Es war zweifellos ein Verdienst, der unter dem Einfluß der glänzend emporführenden Tradition von Hettner,[52] Haym[53] und Ricarda Huch[54] lange von der Forschung vernachlässigten Spätromantik zu Hilfe zu kommen, und sein Ruf ist nicht vergeblich gewesen. Allerdings wird man diese Urteilsschwenkung auch nicht übertreiben dürfen. Fordert doch Elkuß selbst nicht nur einen „wissenschafts- und geistesgeschichtlichen Kommentar der Windischmannschen Vorlesungen",[55] sondern auch Einzeluntersuchungen über den Einfluß Kants, für jeden Romantiker möglichst gesondert geführt, auch für Schlegel, und zwar gerade für den j u n g e n Schlegel.[56] Sein Grundsatz freilich, immer auch die Intention am Erreichten zu messen,[57] kann leicht zu ganz schiefen Bewertungen führen, wenn man nämlich das „Erreichte" auf politischem Gebiet etwa allein in der tatsächlichen Gestaltung der realen Umwelt, auf philosophischem in der Errichtung eines wohlgefügten Lehrgebäudes sucht.[58] Dann muß der junge Schlegel, der „Aphoristiker mit unglücklicher Liebe zum System",[59] natürlich schlecht wegkommen. So sehr man aber das Interesse namentlich der katholischen Forschung an einer geistesgeschichtlichen Würdigung der philosophischen Werke aus Schlegels Spätzeit versteht und billigen muß, so wenig kann man doch Schlegels wohlmeinender Apologetin[60] Fanny Imle zustimmen, wenn sie erklärt, Schlegel sei in der Geschichte der Philosophie „entweder nie oder

aber, wenn überhaupt, dann jedenfalls vorwiegend nach seiner Konversion der anerkennenden Erwähnung wert".[61] Wohl hat der ältere Friedrich Schlegel die größeren Massen philosophischer Ausarbeitungen vor dem jüngeren voraus. Dies kann aber doch nicht den Maßstab für die philosophische Beurteilung bilden. Zunächst dürfte es — auch in philosophischer Hinsicht — doch wohl bei dem Urteil Benno von Wieses bleiben, was Schlegel nach der Konversion geschrieben habe, sei „zwar oft vermittelnd und liebenswürdig, aber schwunglos und meist geschwätzig. Schärfe, Prägnanz und Geist gingen bei einer solchen Versöhnung verloren; eigentliche Tiefe hat er nie wieder erreicht... Das Sacrificio del intelletto hat ihm zwar Beruhigung und Erbaulichkeit des Daseins gebracht, zugleich aber auch den endgültigen Verzicht auf ‚Größe', die Schelling und Hegel erreichen sollten, ohne daß ihre geistige Begabung der seinen von vorneherein überlegen gewesen wäre."[62] Gerade wenn wir den romantischen Lieblingsgedanken des „Symphilosophierens" recht erwägen, der doch in seinem letzten Sinn der tiefe Gedanke des gemeinschaftlichen Suchens nach der Wahrheit, die Idee der platonischen Akademie ist, werden wir uns durchaus der Möglichkeit offenhalten müssen, daß die „farbigen und berückenden Explosionen genialer Jugend"[63] unter Umständen für die gemeinsame Arbeit an den Problemen der Philosophie bedeutsamer sind, daß sie enger mit den wesentlichsten Anliegen der Forschung verbunden bleiben als die Gedanken, die im Kampf des Lebens müde verzichtende Geister „in ihre positive Zeit hinübergerettet haben",[63] so wichtig diese auch für die biographische und geistesgeschichtliche Gesamtwürdigung der einzelnen Persönlichkeit sein mögen.

Philosophie ist nach Hegels Wort „System in der Entwicklung".[64] Es ist kennzeichnend für jede philosophische Fragestellung, daß sie auch einen historisch fundierten Aufgabenbereich im Lichte des Systemgedankens erblickt, daß sie die überlieferten Theoreme unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß in ihnen etwas, d. h. ein Gegenständliches gemeint sei, daß sie sich also grundsätzlich auf ein und dieselbe Wahrheit beziehen, die als Ziel und Sinn ihres Be-

mühens allen Forschern vorleuchtet, die sich im historischen Prozeß der Erkenntnis gestaltet, indem sie zugleich jeder Einzelerkenntnis Ort und Gewicht im Zusammenhang des Ganzen bestimmt. „Die menschliche Vernunft ist“, wie Kant sagt,[65] „ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System“. Gemäß dieser Voraussetzung von der den Gesamtbereich der Erkenntnis durchwaltenden Einheit eines Prinzips mag sich oft auch für scheinbar abgerissene Gedanken ihre rechtmäßige Stelle finden lassen, an der sie sich erst in ihrem wahren Sinn erleuchten, und umgekehrt kann sich unter Umständen hinter der prunkenden Fassade eines vermeintlichen „Systems“ der kraftlose Verzicht auf die Bewältigung der echten Erkenntnisaufgaben zugunsten einer mehr oder minder einleuchtenden Gruppierung des herkömmlicherweise als „philosophisch“ betrachteten Stoffes verbergen. Daß sich der Beurteilung der Romantik in dieser Hinsicht eigentümliche Schwierigkeiten entgegenstellen, haben wir bereits bei Erwägung der Einwände Carl Schmitts gesehen. Denn natürlich kann es nicht darauf ankommen, „die an sich unklaren Gedankengänge“ „mit einer eigenen Systematik“ zu „umspinnen“.[66] Nirgends vielleicht ist das berühmte Kantische Wort, das dann auch seinen Weg zu Fichte und Friedrich Schlegel genommen hat, man könne einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstand,[67] als Leitfaden so unentbehrlich, nirgends vielleicht aber auch so gefährlich wie gegenüber den romantischen Aphorismen. Und gerade der junge Schlegel hat sich ja nur in Gelegenheitsäußerungen, Notizen, Briefen, Fragmenten und im Zusammenhang andersartiger Untersuchungen mit den philosophischen Fragen, die ihn bedrängten, auseinandergesetzt. Sein erster Systemversuch, den wir in der Jenaer Vorlesung über „Transzendentalphilosophie“ während des Wintersemesters 1800/1801 zu erblicken haben und der in einer Nachschrift kürzlich wieder zutage getreten ist,[68] soll der Markstein unserer Untersuchungen sein. Ein höchst interessanter Ausschnitt der philosophischen Entwicklung taucht als Hintergrund dieses gedanklichen Ringens auf: Kants Leistung liegt in den großen Haupt-

werken abgeschlossen vor, als der jugendliche Friedrich Schlegel seine literarische Laufbahn beginnt, Fichtes Wissenschaftslehre tritt hervor und entfaltet sich zu religiöser Tiefe, Schelling tritt in Fichtes Fußtapfen, um dann bald in der Natur- und Kunstphilosophie sein eigenstes Gebiet zu entdecken, Jacobi und Schleiermacher fesseln unsere Aufmerksamkeit, aus verklungenen Zeiten grüßen neu lebendig Spinoza und Platon. Und schon kündigt sich an den Grenzen der Vollender der Epoche an, Hegel, der 1801 die erste seinen Namen tragende Schrift, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", veröffentlicht.

Wir wenden uns der Betrachtung Schlegels zu.

B.

Fr. Schlegels Weg zur Schriftstellerei.

I. Hannover und Göttingen.

Friedrich Schlegel, 1772 in Hannover geboren, stammt aus einem geistig hochstehenden und auch literarisch bereits rühmlich hervorgetretenen Geschlecht. Als jüngster Sohn wächst er in einer Zeit auf, da sein Vater infolge amtlicher Ueberlastung seiner Erziehung, die aus den Händen eines Oheims in die des ältesten Bruders Moritz (beide waren Landprediger) und schließlich der Mutter überging, nicht mehr die Sorgfalt zu widmen vermochte, die seine schwierige, unausgeglichene Veranlagung, in der sich Disharmonie und Unberechenbarkeit verbanden,[69] erfordert hätte. Immerhin sind die ganz modern anmutenden Erziehungsgrundsätze des Vaters[70] im Hinblick auf Schlegels spätere Entwicklung zum Teil recht beachtenswert. Auf den Geschichtsunterricht wird Wert gelegt,[71] das Vorurteil für die Alten soll durch wahre Verehrung auf Grund der Erkenntnis des „Willkürlichen und Zufälligen ihrer Sitten, ihrer Landesart, ihrer Himmelsgegend und ihrer Sprache"[72] abgelöst werden. Der früh geweckte Sinn für die Schönheiten der Natur soll vor allen Verkünstelungen durch Zivilisation und Wissenschaft bewahren.[73]

Die Ueberzeugung, daß das Kind eine vom Denken abziehende Beschäftigung nötig hatte, war wohl mit dafür maßgebend, daß man es Verwandten auf dem Lande zur Erziehung übergab.[74] Freilich hat Schlegel nie ein tieferes Verhältnis zur Natur gewonnen.[75] Dagegen fand der Grundsatz, „daß junge Leute alles erlernen müssen, was sie erlernen können, um in der Folge eine desto freiere Wahl zu behalten und sich zu jedem Stande entschließen zu können",[76] in Schlegels späterer planloser Vielleserei eine verhängnisvolle Verwirklichung.

Friedrich Schlegel war zunächst nicht für einen gelehrten Beruf bestimmt. Doch schwer enttäuscht kehrt der Kaufmannslehrling aus Leipzig heim, niedergeschlagen und unentschlossen, bis seine Liebe zu den Alten erweckt wird und er sich in wenigen Jahren leidenschaftlichen Studiums für die Universität vorbereitet. Dies Autodidaktentum ist sicher für das Verständnis seiner geistigen Entwicklung nicht ohne Bedeutung.[77] Schon damals tritt auch die Philosophie in seinen Gesichtskreis. „In dem ersten Jünglingsalter von etwa 17 Jahren", berichtet er später, „bildeten die Schriften des Plato, die tragischen Dichter der Griechen und Winckelmanns begeisterte Werke meine geistige Welt und die Umgebung, in der ich lebte."[78] Noch zwei Jahre vor seinem Tod erzählt er in seinen Wiener Vorlesungen über die Philosophie des Lebens (1827): „Es sind jetzt eben 39 Jahre, seit ich die sämtlichen Schriften des Plato in griechischer Sprache zum ersten Male mit unbeschreiblicher Wißbegierde durchlas; und seitdem war neben mancherlei wissenschaftlichen Studien diese philosophische Nachforschung für mich selbst eigentlich immer die Hauptbeschäftigung geblieben."[79] Mag man auch solchen Rückblicken, die begreiflicherweise leicht geneigt sind, ex eventu zu konstruieren, weil sie selbst jeweils mitschaffen an der teleologischen Einheit des eigenen Lebens,[80] mit Vorsicht gegenüberstehen, mag auch ein tieferes Verhältnis zu Platon erst später gewonnen worden sein:[81] tatsächlich begleiten philosophische Interessen Schlegels gesamte Entwicklung, und hier erfolgt eben doch die erste Berührung mit großer Philosophie, zugleich die erste Bekannt-

schaft mit dem Philosophen, dem Schlegel in all seinen geistigen Wandlungen im großen und ganzen bis an sein Lebensende treu geblieben ist. Er lernt die Philosophie kennen nicht als ein anscheinend in zeitloser Höhe schwebendes Lehrsystem, sondern in der Form lebendigster, künstlerisch gestalteter Gedankenentwicklung und im Zusammenhang einer großen, in sich vollendeten literarisch-künstlerischen Kultur, die in verschiedener Hinsicht selbst immer wieder das große Problem jener Erörterungen darstellt. Nach Carl Enders[82] hätte Schlegel aber auch den vorkritischen Kant damals schon kennen gelernt, insbesondere die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) mit ihrer Fülle feiner psychologischer Bemerkungen. Vor allem dürfte ihn darin Kants Schilderung des Melancholikers mit seinem „Gefühl für das Erhabene"[83] angezogen haben, in der er wohl sein eigenes Seelenbild sehen mochte.[84] So könnte man schon hier eine eigentümliche Doppelrichtung seines philosophischen Interesses angedeutet finden: eine kulturphilosophische und eine psychologisch-pädagogische. Denn sein psychologisches Interesse ist, sofern es sich in hohem Maß stets auch auf ihn selbst bezieht, zugleich ein Interesse der Selbsterkenntnis und der Selbstbildung. Aber nur in der Einheit jener beiden Hauptrichtungen kann es Vollendung der Erkenntnis geben: Psychisches erfüllt seinen Sinn in dem unaufhebbaren Bezug auf „intendierte" Gegenständlichkeit, Selbstbildung vollzieht sich in der beständigen Aufnahme der objektiven Kulturnormen in das eigene Handeln, die Kultur aber, die uns als die Ausprägung einer bestimmten Geschichtslage „gegeben" ist, ist dies doch in einem gewissen Sinn nur als tatsächlicher Inhalt des Erlebens, der als solcher aber gefordert ist, ihre Gegebenheit ist irgendwie immer zugleich Aufgegebenheit. Man wird diesen Bemerkungen zur Lektüre des jungen Schlegel kein übertriebenes Gewicht beilegen. Und doch ist nicht zu verkennen, daß in den soeben flüchtig skizzierten Beziehungen der Bereich der philosophisch wesentlichen Momente seines Lebens und Denkens ungefähr umrissen ist. Die immer wieder neu zu erringende Einheit von Erlebnis und Kulturnorm blieb das schwere Grundpro-

blem seines Lebens, dessen Bedingungen er immer wieder nachgegrübelt hat.[85]

Die Universität Göttingen, die Schlegel 1790 bezieht, um die Rechte zu studieren, bietet seinem ziellos umherschweifenden Geiste die mannigfachsten Anregungen.[86] Er treibt, dem allgemeinen Zeitinteresse entsprechend,[87] Mathematik, hört Geschichte bei Spittler und Heeren, Philosophie bei dem Kantgegner Feder, vor allem aber zusammen mit seinem Bruder August Wilhelm Philologie bei Heyne. Bouterwek, „Jurist, Dichter, Philosoph, Aesthetiker, Literarhistoriker,“[88] damals als Hofmeister in Göttingen ernstlich mit dem Studium von Kants Vernunftkritik beschäftigt, um sich für einen akademischen Lehrstuhl der Philosophie vorzubereiten,[89] vertieft Schlegels Interesse für die Kantische k r i t i s c h e Philosophie.[90] Dazu kommt eine ausgebreitete Lektüre. Viel Zeit widmet er der damaligen deutschen Literatur und ist besonders von Klopstock und Goethe begeistert.[91] Aus der Göttinger Universitätsbibliothek entleiht er unter anderem Tschirnhaus' Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia (1687), die die Logik, jedoch in einseitiger Anwendung auf die Erfahrungserkenntnis,[92] als Erfindungskunst behandelt, Kästners mathematische Abhandlungen, die Werke von Leibniz, und wahrscheinlich ist auch er der Leser von Wolff, Newton, d'Alembert und Maupertuis, die von den Brüdern entliehen wurden.[93] So gehen hier kulturwissenschaftlich-literarische und philosophisch-mathematische Interessen Hand in Hand. In seiner planlosen Vielseitigkeit mußte ihn besonders die Lektüre der 1777 anonym erschienenen Dalbergschen „Betrachtungen über das Universum“ noch bestärken: „Unsere Wissenschaften sind ja bisher nur Bruchstücke: heterogene unter sich gärende Dinge! Ist es nicht einmal Zeit, das alles in ein Ganzes zusammenzuschmelzen?“[94] Den in sich zwiespältigen, vielfältig zersplitterten, doch nach Einheit und Ganzheit sich sehnenden jungen Mann hat dieses „kühne und unsystematische, ganz fragmentarische Denkgebäude“,[95] das auch stilistisch so ganz seinem sprunghaften Wesen entsprach, eine „Synthese Leibniz-Hemsterhuisscher Ideen“,[96] offenbar stark angezogen. Aber er

verliert sich an die Fülle der auf ihn einstürmenden Eindrücke, indem er „kränkliches Herzens“ „jeder Laune“ dient,[97] „beständig mit dem Verstande“ genießt „ohne zu handeln“, ohne sich durch die „Liebe zu e i n e m Gegenstande“ festhalten zu lassen.[98] Das Wissen um die Kulturgegebenheiten breitet sich vor ihm aus und erregt sein lebhaftestes Interesse, aber er selbst steht noch nicht in reifer innerer Verbundenheit in der Kultur, hat seinen „Beruf“ im tiefsten Sinn noch nicht erfaßt, und so verflüchtigt sich ihm der Ernst der Bildungsaufgabe, die ihm aus seiner Beschäftigung mit dem überlieferten Kulturgut hätte entgegentreten können, zu einem unverbindlichen wechselvollen Spiel bunter Bilder. Da er selbst noch im Grunde ethisch wurzellos ist, kann auch das geschichtliche Leben nur seinen genießenden Verstand ansprechen, ohne ihm seine tiefsten philosophischen Untergründe, die es mit letzten Sinn- und Wertfragen jedes individuellen Lebens verknüpfen, in diesem verpflichtenden Bezug auf ihn selber zu enthüllen. Wieweit sie damals schon sein Nachdenken beschäftigt haben, ist schwer auszumachen. Jedenfalls werden sie ihm in seinen Studien immer mehr zum Problem, je bewußter und tiefer er sich in seiner inneren Unbefriedigung über sich selber Rechenschaft zu geben sucht. Diese Richtung war von je in ihm angelegt und war durch die Schwierigkeiten und Irrwege seiner Entwicklung noch gefördert worden.[99] In Leipzig, wo er seit 1791 seine juristischen Studien fortsetzen soll, können wir an Hand seiner brieflichen Bekenntnisse an seinen Bruder diesen inneren Kampf um Halt und Sinn seines Lebens durch tiefste Verzweiflung bis zu vorläufiger Klärung deutlicher verfolgen.

II. Leipzig.

Friedrich Schlegel ist sich völlig bewußt, daß es in der bisherigen Art nicht weitergehen dürfe. Immer wieder rückt er ganz entschieden von seiner schwermütig-passiven, ungeselligen Göttinger Lebensweise ab.[100] Immer wieder einmal hören wir auch von seinen juristischen Studien, die ihm einst einen Platz im bürgerlichen Leben sichern sollen.[101] Aber er kann sich doch in geregelte Arbeit nicht

finden. „Es ist auch eine Freude — zu arbeiten. Doch damit sie recht poetisch bliebe, müßte die Arbeit freilich nicht oft kommen.“[102] Seine eigentlichen Interessen liegen eben auf ganz anderen Gebieten, und er ist nicht gesonnen, seine Neigungen irgendwie zu zügeln. Seine Briefe sind erfüllt von literarisch-ästhetischen Dingen: Er gibt ganze Listen von Neuerscheinungen, die er kurz charakterisiert,[103] spricht über Aelteres, das er eben gelesen hat, entwickelt ästhetische Gedanken.[104] Er besichtigt gelegentlich eines Besuches bei seiner Schwester in Dresden die dortigen Kunstschätze.[105] Außerdem studiert er historische Werke; dem römischen Altertum gehört seine besondere Vorliebe,[106] aber auch deutsche Geschichte[107] und die gegenwärtigen Ereignisse der französischen Revolution, die das allgemeine Tagesgespräch bilden,[108] ziehen ihn lebhaft an. Wir erfahren ferner von medizinischer Lektüre,[109] von Beschäftigung mit Moral, Theologie, Physiologie, Politik,[110] selbst die Mathematik scheint er noch nicht ganz aufgegeben zu haben.[111] Und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß auch die Philosophie in diesem vielfältigen Strudel wissenschaftlicher Liebhabereien ihre Rolle spielt. Er hört Kollegien über Metaphysik[100] und treibt auch für sich philosophische Studien.[112] Die Namen Platon und Sokrates tauchen gelegentlich in den Briefen auf, Spinoza und Kant werden nicht minder studiert als Voltaire und Rousseau, Shaftesbury, Hemsterhuis und Jacobi fesseln ihn ebenso wie ihn die Popularphilosophen Garve und Engel enttäuschen, er verfolgt Schillers philosophische Arbeiten wie seine poetischen und historischen, der Kantianer Heydenreich, freilich „mehr Gelehrter als Philosoph“,[113] gewährt ihm anregenden Umgang, und auch den Kantgegner Platner weiß er sich zum Gönner zu machen, indem er sich für einen bekehrten Kantianer halten läßt. Doch damit ist das Bild seines Daseins in dieser Periode noch nicht vollendet: Denn als ob es an dieser Zersplitterung seiner Kräfte nicht genug wäre, stürzt er sich in unstillbarem Erlebnisdrang in die Wirbel des Leipziger gesellschaftlichen Lebens, die ihn in die leidenschaftlichste Verwirrung hineinreißen und an den Rand des Abgrunds bringen.[114] Es wird unsere

Aufgabe sein, auf Grund der für die Leipziger Periode zur Verfügung stehenden Quellen die Stellung der Philosophie in Schlegels geistigem Leben, den Sinn seiner Beschäftigung mit philosophischen Fragen zu ergründen. Wir müssen dazu weiter ausholen, um aus seiner Wesensart womöglich jene Grundrichtung herauszuheben, die all seine mannigfaltigen Interessen zusammenhält und von der her auch seine philosophischen Bestrebungen erst in ihrer Tiefe verstanden werden können.

1. Die persönlichen Voraussetzungen. Das Problem des Menschen.

Schlegel selbst gibt uns den Schlüssel an die Hand, der den Zugang in sein Inneres eröffnet: „Du fragst mich“, schreibt er einmal seinem Bruder, „ob ich nicht Lust zur Schriftstellerei bekäme? — Allerdings habe ich sehr viel Plane dazu, und ich glaube, ich werde die meisten ausführen; nicht sowohl aus Liebe zum Werke als aus einem Triebe, der mich von früh an schon besessen, dem verzehrenden Triebe nach Tätigkeit, oder wie ich ihn noch lieber nennen möchte, die Sehnsucht nach dem Unendlichen.“[115] Hier ist der Grundakkord angeschlagen, auf den das Leben des jungen Schlegel abgestimmt ist. Dieser verzehrende Trieb nach Tätigkeit ist es, der ihn rastlos durch die verschiedensten Wissensgebiete jagt, ohne ihn auch nur an einem Punkt zu einem Abschluß, zur Vollendung eines „Werks“ gelangen zu lassen; diese Sehnsucht nach dem Unendlichen, die das Lebensideal der „Größe“[116] vor ihm aufrichtet, welche, verächtlich auf die „gewöhnlichen Menschen“[117] herabblickend, sich über alle konventionellen Vorstellungen und Schranken hinwegsetzt. Der Enthusiasmus wird als die Sonne des Lebens gepriesen,[118] Goethes trotzig-hochgemutes Lebenslied „An Schwager Kronos“ klingt herein, Faust und Prometheus sind die großen Symbole menschlichen Strebens und menschlicher Kraft.[119] Aber Schlegel mußte es an sich selbst immer wieder schmerzlich erfahren, „daß die seltsamsten Absprünge von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe meinem Gefühl so gewöhnlich sind.“[120] Jenes überspannte Streben ist nur ein Ausdruck der unendlichen Zerrüttung, die er als das Los des Menschen

beklagt.[121] Er ist sich bewußt, wie krank er war, als er nach Leipzig kam,[122] er kennt den Wert „heilsamer Tätigkeit“ in solchen Fällen.[97] Aber unfähig, sich zu einem Entschluß aufzuraffen, „grübelt“ er heraus, daß „Mannigfaltigkeit der Studien“ seiner „Gesundheit sehr zuträglich sein würde“.[122] So kommt es zu jener „flüchtigen Lesung einer ungeheuren Anzahl Bücher“, die er vor sich selbst durch die Absicht der Untersuchung des deutschen Geistes und der deutschen Sprache rechtfertigen möchte.[123] Das „Grübeln“ über sein Leben und seine Wesensart begleitet ihn überhaupt beständig. Es wird durch die Rätsel seines Wesens immer neu genährt, und es ist selbst wieder nur eine Form, in der sich sein innerer Zwiespalt ausdrückt. Denn eben in seinem selbstquälerischen Nachdenken droht ihm alle Unbefangenheit in der Stellung zu den Dingen und alle Entschlußfähigkeit verloren zu gehen. „Ich wüßte mich auch nicht zu entsinnen“, schreibt er seinem Bruder, „daß ich etwas sehr Gutes getan hätte; wohl einiges Schlechte, und übrigens habe ich gedacht, und bin oft seelenkrank gewesen“.[97] „Meine verborgensten Kräfte sind lebendig“, heißt es ein anderes Mal, „alles in mir ist rege, und ich suche nur das, wo ich zuerst mich von meiner drängenden Fülle erleichtern könnte“. Aber sogleich wird auch die Kehrseite sichtbar: „Ich leugne Dir nicht, daß ich noch mit geheimer Bangigkeit mich selbst beobachte, in der Furcht, es möchten, beim Mißlingen, mit doppelter Verzweiflung alle diese Kräfte in ihren vorigen angstvollen Schlaf zurücksinken.“[124] Und später wieder hören wir: „Ich denke seit etwa einem halben Jahre über die Dinge, die mit meinem Leben und meinen Handlungen am innigsten verknüpft sind, sehr viel.“[109] Mit oft erschreckender Klarheit über sich selbst und mit unbestechlicher Wahrheitsliebe[125] entwirft er immer wieder sein eigenes Bild. Er steht vor uns in seiner widerspruchsvollen Einheit, in der sich „Verzweiflung und Mutwille, Pedanterie und Grundsatzlosigkeit, romantischer Mut und zarte Menschlichkeit, die feinsten Gefühle und Frevel der Laune oder Bitterkeit“[126] seltsam verbinden. Verzweifelt beklagt er den beständigen Mißklang in seinem Wesen, der ihn überall so unliebens-

würdig erscheinen läßt und die Menschen zurückscheucht, während er sich im Tiefsten nach herzlicher Achtung und warmer Teilnahme sehnt.[127] Schmerzlich ist er sich bewußt, wie in seiner bohrenden Verständigkeit alle tieferen Gefühle untergehen. „Ich habe Verstand, aber bin so unerfahren, beschränkt, und vor allem — es wäre ungerecht, mir Seele abzusprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe."[128] Wenn er beten könnte, würde er „Gott nicht um Verstand, sondern um Liebe bitten."[97] Auch über die lähmende Wirkung dieses inneren Zwiespalts auf sein Schaffen ist er sich völlig klar. „Wußtest Du nicht, daß ich Mangel an innerer Kraft immer durch Plane ersetze?"[129] Verzweifelt sucht er sich aus seiner Zerrissenheit herauszuringen: „Meine tägliche Anstrengung ist vergeblich."[127] „Meine Kräfte sind weit größer als meine Tätigkeit, denn noch immer kämpfe ich mit dem Gedanken: ‚Es ist doch alles umsonst!' Fürchterlicher Abgrund! Zu stolz, das ‚Etwas besser' der Mühe wert zu achten, sich danach zu bücken, sinken wir von der höchsten Einsicht, mit den schwächsten Menschen, immer tiefer in Trägheit und Selbstverachtung. Wir sollen steigen, oder schnell endigen. — Gib mir den Glauben der Jugend wieder, und das Größte wird mir nicht zu schwer sein. Aber alles ist mir unbefriedigend, leer und ekelhaft — Du selbst, — ich selbst. Mich dünkt oft, als wäre es mir gleich viel, gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich zu sein."[130] Fast drei Jahre lang war nach eigenem Geständnis der Selbstmord täglicher Gedanke bei ihm.[130] In seinen moralischen Reflexionen ist er gegen sich selber von schonungsloser Aufrichtigkeit. In der unglücklichsten Lage, als er sich mühsam aus schwersten Verirrungen und seelischem Zusammenbruch emporkämpft, durch vermeintlichen Spott seines Bruders tief verletzt, erkennt er doch seinen „zum Teil gerechten Tadel" als wahren Beweis seiner Liebe an.[131] „Nimm meinen heißesten Dank für Deinen Tadel, und laß es nicht den letzten sein. — Denke über mich von neuem nach — wir sahen uns lange nicht — und es ist schwer, mich zu kennen — die am längsten mit mir lebten und am schärfsten urteilten,

gaben es ganz auf, wie ich selbst; und teile mir Lob und Tadel zu, wie Dir gut dünkt. Ich reiche Dir den Dolch selbst dar; schone nicht und durchbohre mir das Herz, wenn es notwendig. Von der Hand eines Bruders kann es nicht schmerzen, und schmerzt es auch, so will ich unsere Freundschaft gern auch mit meinem Blute versiegeln. — Ich glaube an Dich — wenn Du auch einen wahren Dolch gegen mich brauchtest, so würde ich Dir sterbend danken, in Gewißheit Deiner weisen Absicht."[132] Und dann wieder: „Du hast eine sehr lange Reihe Briefe von mir, die sehr viele Aufschlüsse über mich geben müssen; Du kennst mich nun so lange — denke noch einmal über mich nach und sage mir, wozu ich bestimmt bin, was aus mir werden wird, was ich tun soll? Ich kann Dir nicht genung sagen, wie sehr ich Deine Anfeurung, Dein Urteil und Rat bedarf. Hier habe ich nur jüngere Freunde, schwere Sorgen drücken mich zu Boden, und die Schwierigkeiten in mir machen mich oft unlustig und verzagt. Ich brauche einen männlichen Freund; wenn Du es immer sein wolltest, wie Du es kannst!"[133] Wir sehen — auch wenn man manches als Rhetorik abziehen wollte[134] — einen Unglücklichen vor uns, der, haltlos zwischen überfliegenden Entwürfen und tiefster Verzweiflung über eigenes Unvermögen hin und her geworfen, vergeblich in der Welt Anerkennung und Verständnis sucht und sich mit erbarmungslosem Verstand in fruchtlosem Grübeln und Brüten aufreibt. In der tiefsten Not klammert er sich voll ergreifenden Vertrauens an den Bruder, den Freund, der ihm die Stütze gewähren soll, die er in sich selber nicht findet, und aus dessen ruhiger Treue er Kraft schöpfen möchte zu neuem Lebensaufbau.

Aber es gehört zu den Widersprüchen in Schlegels Wesen, daß er das Verhältnis zu seinen Freunden, das so tief in seiner eigenen Anlehnungsbedürftigkeit wurzelt, nicht auf der Höhe reinen, fraglosen Vertrauens zu bewahren vermag, zu der er sich in den Augenblicken tiefster Erschütterung erhebt, daß auch hier sein scharfer Verstand denkt und rechnet. Auch seine Freunde sind ihm Objekte der Beobachtung, wie er selber, und gerade durch seine unablässige Selbstreflexion ist sein Blick für seelische Eigenart vertieft.[135] Es ist

zunächst ein teilnehmendes und doch eigenartig sachliches Interesse an schöner und bedeutender Menschlichkeit, das uns an ihm neuen Bekannten gegenüber entgegentritt. „Das Schicksal hat einen jungen Mann in meine Hand gegeben, aus dem alles werden kann", erzählt er nach dem Zusammentreffen mit Novalis. „Er gefiel mir sehr wohl, und ich kam ihm entgegen; da er mir denn bald das Heiligtum seines Herzens weit öffnete. Darin habe ich nun meinen Sitz aufgeschlagen und forsche."[136] „Hardenberg ist rasch bis zur Wildheit, immer voll tätiger, unruhiger Freude. Ich habe ihn nicht durchgelesen."[137] Dabei sucht er durchaus objektiv und gerecht zu bleiben. Schillers abfälliges Urteil über ihn nach ihrer ersten Begegnung in Körners Haus in Dresden („ein unbescheidener, kalter Witzling") hat auf seine anerkennende Charakteristik Schillers keinen Einfluß.[138] Dennoch schaltet er sich selbst keineswegs völlig aus, er prüft vielmehr seine Bekannten ganz bewußt auf ihre Tauglichkeit, ihn zu ergänzen, ihn in seinem sittlichen Streben zu fördern. Der Freund wird dabei durchaus Mittel zur Erreichung seiner „moralischen" Zwecke: „Ich sage Dir aber", schreibt er an seinen Bruder mit unbekümmerter Offenheit, „daß ich es so mit Dir halte wie Lavater mit Christus, der ihm gradezu erklärt, daß, wenn er ein noch beßres Medium mit Gott findet, er den ersten Platz räumen muß."[139] An anderer Stelle gibt er eine ausführliche Begründung: „Eine Verbindung mit mir, die lange bestehen soll, muß auf gegenseitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen — denn diese Verbindung nimmt ewig zu. Vor allem aber muß der, den ich lieben soll, fähig sein, nur in einem zu leben und über einem alles zu vergessen. Vor allem aber dieselbe Stärke der Liebe, die aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen herrühren kann, indem das Herz das unendliche Gut, was ihm fehlt, in dem Geliebten zu finden vermeint. — Dieses alles findet mein kältestes Nachdenken bei Dir, und darum würde ich itzt auch von dem häufigsten Genuß keinen Ueberdruß befürchten."[140] Er braucht seine Freunde zur Entfaltung seiner eigenen Anlagen. In ihnen sucht er sein Ideal der Größe,[141] durch ihre innere Ausgeglichenheit möchte er über seine Zerrissenheit hinweg-

kommen, im Austausch mit ihnen von seiner zerstörenden Selbstreflexion frei werden. So „forscht" er in ihnen in hingegebener Freude an allem Menschlichen, so möchte er ihnen nützlich werden, indem er sie an ihre hohen Ziele erinnert — „Du trägst den schönen Namen M e n s ch mit Ehren", ruft er einmal beschwörend seinem Bruder zu[142] —, zugleich aber ist sein „kältestes Nachdenken"[143] beschäftigt, ihren Wert für ihn selber abzuwägen. Und wenn sie den hohen Anforderungen, die Schlegels Freundschaft in ihrer ungeschminkten „Wahrhaftigkeit", die oft schon mehr Rücksichtslosigkeit ist, an sie stellt, nicht gewachsen scheinen, dann kann es wohl geschehen, daß er in unberechenbarer Laune plötzlich mit ihnen bricht, wie es Novalis einmal an sich erfahren mußte.[144]

Nicht nur im Verkehr mit seinen nächsten Freunden, auch in Schlegels Verhältnis zur Gesellschaft überhaupt finden wir jene „ausgesprochene Interessenrichtung auf das Menschliche"[145] mit starker Betonung des Moralischen, für die auch die „gewöhnlichen Menschen"[117] trotz allem Abstand in das Licht höherer Bedeutsamkeit treten, zugleich aber auch wieder das rationale Element beständiger Reflexion. Wir sahen bereits, wie er im geselligen Verkehr immer wieder schmerzlich auf sich selber zurückgewiesen wird, wie er überall anstößt und befremdet. Umso ernster nimmt er es mit seiner „Ausbildung für die Gesellschaft".[146] Als sein Bruder ihn einmal vor dem richtungslosen Lesen warnt, vor dem bloßen Beurteilen, ohne etwas zu tun, da weist er nicht nur darauf hin, daß er „auch oft, sehr oft studiert, nicht bloß gelesen" habe, sondern auch auf die „entsetzliche Zeit", die er „dem Umgang gewidmet habe", „wo ich doch wirklich selbsttätig war, wie ich es nur je sein kann."[111] „Ich suche den Umgang, wenn nur einiges Interesse daraus zu pressen."[139] „Du lebst itzt vielleicht auf sehr lange", schreibt er seinem Bruder, „nur unter a l l t ä g l i ch e n Menschen. — Ich glaube, in der Kunst, mit d i e s e n umzugehen, kannst Du noch lernen. Dem tiefen Beobachter geben sie reichen Stoff; es sind in den gemeinsten Menschen viele wunderbare Kräfte tief verborgen, dem gemeinen Auge, dem Besitzer selbst ganz unsichtbar. (Ich gestehe, daß mich oft, auch

bei Betrachtung eines Narren oder eines Bösewichts, diese verborgenen Kräfte mit Ehrfurcht gegen die Erhabenheit unserer Natur erfüllen.) Wie angenehm wäre es, unsichtbar wie Gott, aus der Tiefe eines geschwächten Herzens neue Tugenden hervorzulocken — indes andere vielleicht nichts darin sehen würden, als daß man einen Fröhlichen gemacht habe. — Ich brauche Dir nicht zu sagen, was Du kannst im Umgange. Doch könnte nun zu langer Uebung auch das Nachdenken hinzukommen... — Du siehst die alltäglichen Menschen mit zuviel Verachtung an. Vergleiche sie nie mit Dir, erforsche, was sie sind, und erwäge, was Du ihnen sein kannst."[147] Es mag seltsam berühren, wie hier der Jüngere den Aelteren zu belehren sucht. Vor allem muß das eigentümlich doktrinäre Element in Friedrichs Stellung zum Leben auffallen. Doch ist dies alles eben wirklich Ausdruck seines Wesens. „Ich denke seit etwa einem halben Jahre", schreibt er ein anderes Mal, „über die Dinge, die mit meinem Leben und meinen Handlungen am innigsten verknüpft sind, sehr viel, und besonders über den Umgang. Ich finde ihn der Anstrengung aller willkürlichen Kräfte würdig, nicht bloß als Erwerbung von Konnexionen und gesellschaftlicher Klugheit, sondern an sich selbst. Es ist falsch, nur Arbeit für die Zukunft verdienstlich zu finden. Aber die meisten leben in Hoffnung und Einbildung, ich will aber in der Gegenwart und in der Wahrheit leben."[109]

Diese leidenschaftliche, in verzweifeltem Kampf mit eigenen Seelennöten verwurzelte Ergriffenheit von allem Menschlichen, die das Bild der Menschheit in allen ihren Vertretern mit innigster Teilnahme umfaßt, die nur in der gegenwärtigsten Verbundenheit geselligen Wechseltausches wahres Leben kennt, für die daher der Umgang Selbstzweck und ernstesten Nachdenkens wert wird, sie wird auch in allen übrigen Bestrebungen als innersten Kern jenen unmittelbaren Menschheitsbezug suchen, der zugleich Bezug auf die höchsten Anliegen des eigenen Daseins ist. Der „verzehrende Trieb nach Tätigkeit", die Richtung auf das Praktische, in dem sich die unendliche Bestimmung des Menschen offenbart, das aber doch immer wieder durch Schlegels Reflexion ausgehöhlt wird, rückt so in einen

weiteren Zusammenhang. Zweifellos schwebte schon dem unverstandenen, grüblerischen, verschlossenen Knaben freie Tätigkeit in lebendiger menschlicher Gemeinschaft als Wunschbild der Zukunft vor. Der Gedanke an großzügiges kaufmännisches Wirken dürfte bei seiner ersten verfehlten Berufswahl nicht ohne Einfluß gewesen sein. Für die spätere Wahl des Studiums der Rechte war „vielleicht das starke Interesse für politische Verhältnisse, das in seinem hannoverschen Kreise aufgeregt worden war und das in ihm, ganz im Gegensatz zu seinem älteren Bruder, sprungweise heftig hervortritt,“[148] mitbestimmend. Alle trockene Gelehrsamkeit ist ihm verhaßt, von der „Professorei“[149] will er nichts wissen. „Seit ich hier in Leipzig bin“, berichtet er seinem Bruder,[139] „habe ich nicht sehr anstrengende oder trockene Sachen getrieben; im Gegenteile bald dieser, bald jener Laune im Lesen gefolgt, und meistens mich mit Dingen beschäftigt, die dem Herzen frische Lebenswärme geben; so daß ich eigentlich sagen kann, mein Geist ist noch nie so kraftvoll und gesund gewesen als itzt.“ Er bedarf der Anschauung frisch pulsierenden Lebens, in welcher Form es auch sei, um sich selbst daran zu erhöhtem Leben zu steigern.

Diese Grundhaltung Schlegels läßt sich auf den verschiedensten Gebieten geistigen Lebens verfolgen. Sie prägt sich in seinem Verhältnis zur Kunst deutlich aus. Mag er auch auf richtige und schöne Ordnung, wahren Stoff und gute Ausführung[150] großes Gewicht legen, — was er im tiefsten Grunde im Kunstwerk sucht, ist doch der große menschheitliche Gehalt. Ein ausgesprochen moralisches Element geht so in seine Kunstbetrachtung ein. Dabei bleibt freilich zunächst noch offen, wieweit dadurch wiederum das Moralische der Gefahr einer Abbiegung im ästhetischen Sinn ausgesetzt ist. Schlegel erklärt es für die „Seele“ seiner Lehre, „daß die Menschheit das Höchste ist und die Kunst nur um ihrentwillen vorhanden sei.“[151] „Ein bloß vollkommnes Gedicht“, schreibt er seinem Bruder, „wird schon alle Erkenntniskräfte üben und schärfen, durch Schönheit und Zweckmäßigkeit den Geist vergnügen, und die Triebe in Spiel setzen. Um aber das ernste Lob derer zu verdienen, die über Wert und Un-

wert allein gültige Richter sind, muß es mehr als vollkommen sein, einen großen Gehalt haben; ‚muß‘, wie Klopstock sagt, ‚uns mächtig daran erinnern, daß wir unsterblich sind.‘ Nur der menschliche, selbsttätige Geist und seine Taten haben selbsteignen Wert. Je menschlicher, je würdiger! — Soviel geistiges Leben ein Werk enthält, soviel Wert hat es. — Die höchste Tätigkeit, Vollkommenheit und Harmonie aller unserer Kräfte, innigster Genuß unseres eigensten Selbst, Erhebung, Seligkeit selbst, kann die Wirkung eines Kunstwerks sein ... Ueber den Gehalt ist es am schwersten zu urteilen, wie über die Wahrheit eines Gedichts. Es gibt nur ein unbedingtes Gesetz — Vernunfteinheit [an anderer Stelle setzt er dafür „poetische Sittlichkeit“[152]], nämlich daß der freie Geist stets siege über die Natur.“[153] Aber Schlegel kennt einen bedeutenden Sonderfall, der sich diesem Gesetz nicht fügt: den Hamlet, „der alle Sittlichkeit umwirft.“[154] „Vielleicht machte im Hamlet der Inhalt selbst — der Selbstmord des freien Geistes an sich selbst — eine einzige Ausnahme möglich und erlaubt. Aber ich halte es noch für unentschieden, ob dieses bewunderungswürdige Werk überall verstanden werden kann.“[155] Als Schlegel dieses Drama „in der erbärmlichsten Vorstellung“ zum ersten Mal sah, war er mehrere Tage wie außer sich,[156] und als er es anderthalb Jahre später wieder liest, weiß er nicht, wie er das empörte Herz besänftigen soll. Hier findet er nicht „innigsten Genuß unseres eigensten Selbst, Erhebung, Seligkeit“: „Der Gegenstand und die Wirkung dieses Stücks ist die heroische Verzweiflung, d. h. eine unendliche Zerrüttung in den allerhöchsten Kräften. Der Grund seines innren Todes liegt in der Größe seines Verstandes. Wäre er weniger groß, so würde er ein Heroe sein. — Für ihn ist es nicht der Mühe wert, ein Held zu sein; wenn er wollte, so wäre es ihm nur ein Spiel. Er übersieht eine zahllose Menge von Verhältnissen — daher seine Unentschlossenheit. — Wenn man aber so nach Wahrheit frägt, so verstummt die Natur; und solchen Trieben, so strenger Prüfung ist die Welt nichts, denn unser zerbrechliches Dasein kann nichts schaffen, das unsren göttlichen Forderungen Genüge leistete. Das

Innerste seines Daseins ist ein gräßliches Nichts, Verachtung der Welt und seiner selbst. — Dies ist der Geist des Gedichts; alles andre nur Leib, Hülle. Und dieser kann seiner Natur nach nur von sehr wenigen gefaßt werden... Unglücklich, wer ihn versteht!"[157] Schlegel versteht ihn. Aus eigenstem schmerzlichem Erleben kennt er diese unendliche Zerrüttung, diesen verneinenden Verstand, der alle Tätigkeit lähmt, diese Verzweiflung an der Welt und an sich selber. Und in leidenschaftlichem Ringen nach Größe teilt er mit Hamlet „seine erhabene Begeisterung für das wenige Gottähnliche, was etwa noch im Menschen wohnt."[158] Es ist hier nicht weiter zu verfolgen, wie er der Kunstform dieses Werkes nachsinnt, den „innern Zusammenhang" zergliedert, dem gemäß „alles Aeußre wie aus dem Geiste hervorgekeimt" scheint.[159] Hier soll nur hervortreten, wie sich ein und dieselbe eigentümliche Richtung des Schlegelschen Geistes in dem mannigfaltigsten Stoff ausprägt, wie ihn Anlage und Schicksal in ganz bestimmter Hinsicht zu fruchtbarer originaler Stellungnahme befähigen. Gerade in der Geschichte der deutschen Kunstkritik hat er sich ja einen hervorragenden Platz gesichert.

Aber ihn fesseln nicht nur die dargestellten Charaktere, die er mit seinem Herzblut zu erhöhtem Leben erweckt, nicht nur die kunstvolle Einheitsgestaltung der Dichtwerke selber, in deren Nacherleben er die Harmonie genießen möchte, die ihm sonst im Leben versagt war. Sein leidenschaftliches Streben nach lebendiger Menschlichkeit dringt hinter das Werk zurück zu der Schöpferpersönlichkeit, die sich in ihm offenbart. Ihr moralischer Wert ist bestimmend für den Gehalt des Kunstwerks. „Ich gebe ja kein Gesetz, daß die Dichter ihre Werke sittlich machen sollen. Sie müssen selbst gut und edel sein."[160] Er glaubt fordern zu dürfen, „daß die Werke des Dichters nicht kleiner sind als er selbst."[155] Doch es gibt einen höheren Standpunkt, der „den Menschen nicht nach seinen baren Taten, sondern nach seinem innern Leben" wägt.[161] So verehrt Schlegel Schillers menschliche Größe, obgleich dessen Werke keineswegs seinen Beifall finden.[162] Aus den Büchern tritt ihm überall der lebendige Mensch entgegen, dem sein tiefstes Interesse gehört. „Ueberhaupt glaube ich",

schreibt er seinem Bruder, „könnte ich großen Geschmack gewinnen an dieser Art der Lektüre — die Schriften und das Leben eines großen Mannes zusammen zu vergleichen und mir ein Ganzes daraus zu bilden. Es kann zu vielen Gedanken Anlaß geben — indem man alles Bemerkte zusammennimmt, so gut als möglich auf etwas Gemeinschaftliches zurückführt, indem man dies weiter ausführt, wie es in der höchsten Vollkommenheit gewesen sein würde, — indem man sich zu erklären sucht, wie es wurde und wie es sich nach der jedesmaligen äußern Welt modifizierte und an sie anschloß, indem man auf die Uebergänge und Aenderungen achtet oder die Anomalien zu entdecken sucht usw. — Je nachdem es die Eigentümlichkeit oder die Stimmung des Betrachters mit sich bringt."[163] Und sogleich entwickelt er auch, was diese Anschauung bedeutenden menschlichen Lebens für ihn sein könnte: „Diese Betrachtung erhebt den Betrachtenden selbst und wirkt tätiger in ihm als Moral oder das Idealschöne der Künste. Die Moral gibt nur Ideale, deren Anschauung ganz unmöglich ist und die nur in abstracto betrachtet werden können. Da Poesie und Malerei gewöhnlich auf E i n s konzentrieren (sei es e i n e Handlung oder e i n Charakter oder e i n e Leidenschaft etc.), so geben sie die Vollkommenheit in idealischen äußern Verhältnissen oder geben doch nur ein abgerißnes Stück, nie die Vollkommenheit in einem ganzen M e n s c h e n l e b e n. Das Leben eines außerordentlichen Mannes hingegen zeigt eine Vollkommenheit, die, in die verwickeltsten Verhältnisse hineingeschaffen, an ein stets wandelbares Wesen befestigt und gegen den ewigen Widerstreit unendlich vieler Wesen geschützt ist, es erhöht also unser eignes Leben mehr als die höchste der Wissenschaften und das Schönste der Künste." Und wie er seinem Bruder dieses Studium empfiehlt, da es ihm „angemessener wäre als das der eigentlichen philosophischen Wissenschaften",[164] so hat er es selbst mit lebhaftestem Eifer in Angriff genommen und „den Geist einiger großen Männer ... zu ergründen gesucht."[111]

In der Beschäftigung mit der Geschichte, zu der ihn rechtshistorische Studien fortgeführt hatten, mußte sein Interesse für

große Persönlichkeiten ein weites Feld finden. Er bewundert die „wahrhaft kolossalischen Menschen“ der untergehenden römischen Republik,[165] er untersucht die deutsche Geschichte auf die Möglichkeit biographischer Darstellungen hin.[166] Und stets sieht er die welthistorischen Gestalten „in die verwickeltsten Verhältnisse hineingeschaffen“, durch eigentümliche Kulturbedingungen getragen, die sich in ihnen charakteristisch ausprägen. So hat er schon in Göttingen, als er sich mit römischer Geschichte befaßt, „die Absicht, zu versuchen, ob sich nicht der ganze eigentümliche Charakter dieser Nation in der Darstellung eines ihrer Heroen und einer ihrer Katastrophen zugleich in einem Bilde vereinigt geben ließe: ein Kunstwerk, welches die tätigste Wirksamkeit dieser Nation in einem Brennpunkte vereinigen würde.“[167] Dabei ist er, der rechtshistorische, politische, künstlerisch-literarische Interessen in seiner Geschichtsbetrachtung verbindet, auch auf das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Kulturzweige aufmerksam: Anerkennend erklärt er von Karl Philipp Moritz' „Anthusa“, man sehe daraus, „wie sich die Religion der Römer an ihr tätiges Leben auf alle Weise anschloß, an Ackerbau, Krieg, Rechtspflege und Bürgerpflicht“.[168] Und dies bestimmt abgestufte Ineinander der verschiedensten Lebensäußerungen, verbunden mit den Charakteren der führenden Persönlichkeiten und den entscheidenden Geschichtsereignissen, gestaltet sich ihm zum Bild einer Volksindividualität. Schon bei jenem Göttinger Plan „lag auch der Gedanke ... zum Grunde — es mit mehrern Nationen auf diese Weise zu versuchen — den Charakter einer jeden in der höchsten Vollkommenheit zu geben, soweit diese in concreto dargestellt werden kann, um so den Geist durch die Betrachtung der verschiedensten Vollkommenheiten immer höher zu führen.“[169] Neben dem römischen ist es besonders der deutsche Charakter, dessen Größe er entdeckt und den er in Männern wie Friedrich dem Großen, Goethe, Klopstock, Winckelmann und Kant vollendet findet. „Ich sehe in allen, besonders den wissenschaftlichen Taten der Deutschen nur den Keim einer großen herannahenden Zeit und glaube, daß unter unserm Volk Dinge geschehen werden wie nie unter einem mensch-

lichen Geschlecht. Rastlose Tätigkeit, tiefes Eindringen in das Innere der Dinge, sehr viel Anlage zur Sittlichkeit und Freiheit finde ich in unserm Volke. Allenthalben aber sehe ich die Spuren des Werdens."[120] „Mir deucht, der Tag bricht an unter uns, und wenn es wird, wird es ein großer Tag werden."[170] So lebt er, den Blick in weltgeschichtliche Weiten gerichtet, in dem erhebenden Bewußtsein der bedeutenden Epoche, zu deren Bürger er heranreift. Und indem er antike Größe und deutschen Kulturaufschwung mit begeisterter Anteilnahme umfaßt, indem er zugleich mit steigendem Interesse — zuerst dienten sie ihm nur als „Vehikel des Gesprächs"[108] — „dem mächtigen rätselhaften Hange der Zeitbegebenheiten"[171] folgt, die die Blicke der Welt auf Frankreich ziehen, geht ihm der unendliche individuelle Reichtum geschichtlichen Lebens auf — „Ich habe lebhaft empfunden, daß es unendlich viele Vortrefflichkeiten gibt, und zwar ganz verschiedene entgegengesetzte, und in dieser Rücksicht habe ich an der Geschichte der Menschheit sehr vielen Geschmack gewonnen."[172] „Es gibt eine Größe und eine Schönheit für jedes Klima, auch für den Nordpol, und für jedes noch so entartete Geschlecht der Menschen. Unser Geist ist wundersam biegsam und bildsam, so wie unser Leib"[173] — und er ergreift dies Leben, darin Herder vergleichbar, mit der „Liebe", die für den Historiker notwendig ist und die er „in der allgemeinen Engherzigkeit" vermißt.[174]

Unzweifelhaft spricht bei Schlegels Freude an der bewegten Mannigfaltigkeit des Kulturgeschehens die ästhetische Empfänglichkeit mit, die in den einzelnen Geschichtsepochen bedeutenden „Stoff zu historischen Kunstwerken"[166] findet. Aber die starke moralische Betontheit seiner Stellung zur Geschichte ist doch nicht zu übersehen. Sie zeigt sich etwa darin, wie er, ins Geschichtsphilosophische übergehend, „die Größe einer Nation" „lieber aus der Freiheit oder dem Entschluß als aus dem Schicksal erklären" möchte, „obwohl das Aeußere auf die Art der Größe Einfluß hat",[106] sie zeigt sich aber vor allem in dem Bezug auf sein persönliches moralisches Geschick. Ist es doch „unser Geist"[173], der sich in seiner wundersamen Bildsamkeit in der Fülle der Kulturgestaltungen darstellt. In der Welt der

Geschichte, die sich auch in dem Gehalt großer Kunst ihren Ausdruck schafft, deren Bild für Schlegel aus den Erfahrungen, die er im aufwühlenden Kampf mit sich selber und in freundschaftlichen und geselligen Beziehungen aller Art gewonnen hat, lebenswarme Farben empfängt, wird ihm die Größe der menschlichen Bestimmung offenbar, die ihn — ästhetisch und moralisch — erhebt und begeistert, zugleich aber schleudert ihn eben dieses Ideal durch das auf die Dauer nicht abzuweisende Bewußtsein seines eigenen Abstandes, seiner unseligen inneren Unfertigkeit in die Abgründe der Verzweiflung. „Ich überdenke soeben, was alles in meinem Kopfe vorging in dieser so kurzen Zeit... Die Menschheit ist etwas wunderbar Schönes, etwas unendlich Reiches, — und doch zerfrißt das Gefühl unserer Armut jeden Moment meines Lebens. Und dann gibt es Zeiten, wo das Beste, was ich mir zu denken vermag, meine Tugend, wenn sie auch auf den Augenblick erreichbar würde, mich anekelt."[175]

Fassen wir unsere bisherigen Betrachtungen zusammen, so ergibt sich als das für uns Wesentliche eine tiefe moralische Erregtheit Schlegels, die, aus persönlichem Schicksal entsprungen, sich in leidenschaftlicher Anteilnahme an allem menschlichen Lebensgehalt entlädt, und darüber hinaus ein rastlos grübelnder und forschender Intellekt. „Kunst, Wissenschaft, Umgang müssen mich aufrecht erhalten,"[176] so umreißt er selbst einmal seine wesentlichen Interessen. Eine beherrschende Fragestellung umspannt für ihn seine persönlichsten Seelennöte und das gesellschaftliche Leben um ihn, in das er selbst mit all seiner Problematik in unaufhebbarem Wechselbezug verflochten ist, die Geschichte als den großen Hintergrund seines Daseins und mächtigste Entfaltung verwandten Geistes und verwandter Leidenschaft, und die Kunst, die in der erschütternden oder erhebenden Darstellung menschlicher Geschicke allen inneren Widerstreit und alle Verkrampfung in der Einheit eines überwältigenden Erlebens löst. Man könnte dies alles schlagwortartig als das Problem des Menschen — die Beziehung zum Sturm und Drang ist deutlich! —, unter etwas anderem Gesichtspunkt als das Problem der Kultur in einem Brennpunkt vereinigen. Und dies

menschheitlich-moralische Interesse ist nun auch — damit erreichen wir das Ziel all dieser Darlegungen — der entscheidende Ansatzpunkt für Schlegels Verhältnis zur Philosophie.[177] Die Philosophie vermag die Einheit jener Fragen in den metaphysischen Hintergründen des Menschenlebens zu erfassen. So wird für Schlegel das Nachdenken über diese Gegenstände immer wieder zur qualvollen Beschäftigung mit den Rätseln seines eigenen Wesens, aus der es letztlich entsprungen ist und die er im Kunstgenuß zu harmonischem Ausklang bringen möchte. Im Mai 1792 entwickelt er seinem Bruder Pläne für den kommenden Sommer: „Das Denken über moralische Gegenstände", schreibt er,[124] „welches mich zuerst zur Metaphysik trieb, wird mich beschäftigen, und vielleicht auch — die Kunst. Vom Denken ließ ich nur aus vollendeter Verzweiflung ab — und hier bin ich des Gelingens gewisser. Nicht so in der Kunst; ich habe aber sehr guten Grund zu glauben, daß sie mich glücklicher machen würde." Mit Recht ist er sich seiner besonderen Stärke im Denken bewußt. Das Denken über sich selber, das Denken über seine Bücher ist ja seine eigentliche Welt, und was ihm im Umgang mit Freunden und in der Gesellschaft an Glück und Unglück widerfährt, schwingt in seinem zergliedernden Denken fort und aus. „Das Urerlebnis Friedrich Schlegels", sagt Gundolf,[178] „war die Lebensbewegung als das menschliche Denken selbst. Leben und Denken waren für ihn identisch." Aber durch diese Identität erhält nicht nur das „Leben" in seiner reflektierten Bewußtheit einen eigentümlichen Charakter, auch der Sinn des „Denkens" wandelt sich in ganz bestimmter Weise ab. Es ist nicht mehr schlechthin Entfaltung sachlicher Bedingungszusammenhänge im Medium des Erlebens, sondern es wird in seiner Besonderheit als Erlebnisvollzug selbst gewertet. Nicht die planmäßige Gewinnung eines Denkergebnisses ist der letztlich allein ausschlaggebende Gesichtspunkt, sondern das Denken erscheint vor allem auch als Ausprägung individueller Eigenart, als Träger eines bestimmten Lebensgefühls. Im Denken findet eine bestimmt veranlagte Individualität ihren Wesensausdruck, genießt sie sich selber. Infolge dieser subjektiven Orientierung schreitet auch Schlegels Denken bei

aller Schärfe nicht methodisch fort; es ist oft stimmungsbedingt; ja, in relativer Loslösung von seinem Gegenstand scheint es sich oft, wie wir noch sehen werden, an seinem eigenen Spiel zu vergnügen, indem es abstrakte Unterscheidungen setzt und durch exakt scheinen wollende Spitzfindigkeiten den Leerlauf des logischen Apparats sich und andern zu verbergen sucht. Doch vermag es andererseits auch aus eben dieser Einstellung heraus aus geistigen Kundgebungen verschiedenster Art feinste Seelenschwingungen herauszuhören, wie Schlegel es in seinen Charakteristiken und Kritiken so hervorragend bewähren sollte.[179] Es ist nur ein besonderes Symptom der durchgängigen Reflektiertheit und Vermitteltheit seines Erlebens und wieder der „Erlebtheit" seiner Reflexion, wenn er im bewußten Nachempfinden großer Kunst der Täuschung verfällt, als wäre er selber zu solchen Schöpfungen befähigt. Nirgends vielleicht kommt diese Zwitterart seines rational-intuitiven Erlebens schlagender zum Ausdruck als in einer Briefstelle: „Es schlummert viel Stoff in mir", schreibt er seinem Bruder, „ich weiß aber nicht, ob Stoff zu einer Aesthetik oder zu einem Kunstwerk".[180] Und nur eine andere Seite derselben Geistesart ist es, wenn er in seinen Briefen auch philosophische Werke vor allem auf ihren persönlichen Lebensgehalt hin wertet. Er würdigt „Rousseaus Gewalt, Shaftesburys schöne Begeisterung, Hemsterhuis' Einsicht in das Wesen großer Männer, Kants ernste Erhabenheit;"[181] wie den Geist Klopstocks, Goethes, Hemsterhuis' und Schillers sucht er auch den Spinozas und Kants zu ergründen;[111] Kant — wir hörten es schon — erscheint ihm wie Friedrich der Große, Goethe, Klopstock, Winckelmann als vollendeter Vertreter des deutschen Charakters.[120] Trotz „Wiederholungen, Abschweifungen, Verworrenheiten, Nachlässigkeiten" des Kantischen Stils findet er doch darin den Ausdruck „einer großen, schönen Seele"; „diese nachlässige, steife Hülle gibt dem Göttlichen, das sie einschließt, ein Siegel der Echtheit, das ich ungern vermissen würde, so ungern wie Winckelmanns Steifheit".[182] „Kritisches Genie" findet er so gut „in Klopstocks Fragmenten und Gesprächen" wie „in Schillers ästhetischen Abhandlungen" und „in Kants Kritik

der Urteilskraft".[183] Stets ist es die große Einheit schöpferischen geistigen Lebens, die er in Kunst und Wissenschaft erkennt; er umfaßt beide als verschiedene Ausdrucksformen individueller menschlicher Größe. Er erfaßt sie in ihrem Hervortreten aus dem Grunde des Erlebens. Und so sind ja auch seine eigenen Gedanken zur Philosophie aus seiner Jugendzeit in dieser unmittelbaren Beziehung auf ihren Erzeuger allein in ihrer Eigenart zu verstehen, in der Verflochtenheit in den ruhelos bewegten Wirbel seiner Erlebnisse, woher immer sie dieser unendlich reizbaren, vielempfänglichen Natur kommen mögen. Wir sahen, wie er selber dabei mit seiner eigenartigen Entwicklung stets im Mittelpunkt bleibt, wie er sich hingibt an die Größe seiner Eindrücke und sich wieder zurücknimmt, wie er nützen möchte mit seinem Menschheitsenthusiasmus und doch immer wieder auch seinen Vorteil bedenkt, sich selber an seiner Umwelt zu entfalten.[184] Und wenn das Nachdenken über moralische Gegenstände ihn zuerst zur Philosophie geführt hat, so hängt nach unseren Darlegungen damit eben auch alles zusammen, was in Geschichte, Philologie und Kunst ihn ergreift. Wenn er hier einerseits in der Hingabe an die Sache Ruhe zu finden sucht vor seiner inneren Unrast, so wird er andererseits auch von hier — wir stellten es bereits heraus — beständig wieder auf sich zurückgewiesen und zu letzten Menschheitsfragen hingeführt, die von der Philosophie eine Antwort erhoffen. Für die Geschichte und Aesthetik wird dies bei der Betrachtung seiner Aufsätze völlig klar werden;[185] es deutet sich schon in seinen Briefen an. Vor allem aber können wir aus seinen Bekenntnissen entnehmen, wie seine Gedanken über moralische Dinge, die ihm sein eigenes Erleben nahelegt, wichtige philosophische Probleme in sich bergen, die nur der Formulierung harren, ja, wie sie oft selbst bewußt zu philosophischen Fragestellungen hinführen.

Man könnte in dieser Hinsicht schon auf seine Fassung des Gottesgedankens in dieser Zeit verweisen. Immer wieder begegnen wir ihm in den Briefen. Von tieferem religiösem Klang ist hier freilich oft wenig genug zu vernehmen. Gott ist zunächst die „Summe des erfahrenen Widerstandes",[186] die willkürlich schaltende Macht, die

den Menschen erst in seiner Armseligkeit geschaffen hat, um dann ihr grausames Spiel mit ihm zu treiben.[187] Gott aber ist auch die sittliche Instanz, die Vollkommenheit fordert.[188] Gegen ihn bäumt sich der titanische Stolz des Menschen auf, der, allen Widerständen der Welt trotzend, alle moralischen Schranken kühn überschreitend, auch im Unterliegen „sein eigener Gott sein" möchte.[189] Als etwas von außen Gegebenes, als entwürdigender Zwang treten ihm jene Ordnungen gegenüber, und er setzt ihnen sein Streben nach seinem „besseren Selbst", sein Streben nach Größe entgegen.[190] Aber freilich, auch im Laster gibt es Erhabenheit,[165] ja, was dem römischen Pöbel für Mord galt, war (nach Hemsterhuis[191]) in der Seele des Brutus der ewigen Ordnung gemäß.[192] „Das wahre Genie oder der Reichtum kann sich nicht in diesen fremden Maßstab fügen, bald überspringt es ihn weit, bald bleibt es zurück."[117] So schreibt Friedrich Schlegel, durch rätselhafte Andeutungen aufgeregt, seinem Bruder: „Sei die Sache, was es immer sei, so mußt Du wissen, daß Du auf mich rechnen darfst, und daß ich auch das, was die Welt Sünde nennt, für Dich übernehmen kann, sei es durch die Tat oder durch Schweigen."[188] Bei aller Erkenntnis seiner eigenen moralischen Schwäche nimmt er doch für sich einen besonderen Maßstab in Anspruch: „Ueber den gemeinen Pöbel der Sünder setze ich mich hoch weg; aber ich fühle es oft, recht viel bin ich nicht wert."[97] Aber je mehr sich Schlegels ringender Geist zu reiferer Betrachtung klärt, desto mehr tritt eine neue positive Bestimmung des Gottesbegriffs hervor; nicht mehr ist Gott die tyrannische Macht, der sich der Mensch mit dem Trotz der Verzweiflung entgegenwirft, sondern Gott erscheint im „Gefühl unserer göttlichen, höheren Natur"[126] als das innerste Prinzip schöpferischen Lebens und Handelns.[193] „Die Sehnsucht nach Gott" wird als „das Edelste unsrer Natur" bezeichnet.[194] So wird Gott schließlich für Schlegel oberstes Kriterium echter Sittlichkeit: „Die Richtung auf Gott und der Genuß Gottes ist Tugend, nicht unsre ganze Bestimmung, aber unsre höchste. — Ein Mensch hat soviel Wert, als Dasein, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. Hat er aber auch viel Kraft und Leben, sind diese aber im Streite

mit dem Gott in ihm, so wird er immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter, und sein Urteil schief sein."[195] Hier wird wieder von dem sittlichen Wert eines Menschen sofort der Schritt zu seinem Wert als Dichter und als Kritiker getan, wie wir es schon an anderer Stelle merken konnten. Vielmehr: es steht Schlegel hier von vornherein nicht so sehr der Mensch überhaupt als der Dichter und Kunstkritiker vor Augen.[196] Die moralische Bestimmung des Menschen und ihr vollendeter ästhetischer Ausdruck treten in enge Beziehung zueinander. Es ist das Abbild seiner besonderen Begabung und seiner seelischen Lage: seiner Sehnsucht nach Harmonie aus moralischem Ungenügen. So prägt sich Schlegels moralische Entwicklung — damit soll natürlich die Möglichkeit literarischer Einflüsse nicht geleugnet werden[197] — in der schillernden Bedeutung seiner Gottesvorstellung aus, die schließlich als Moment einer Theorie festgelegt wird. In größere Tiefe ist er hier freilich nicht vorgedrungen. Doch klingen bedeutsame Probleme an. Das Verhältnis von Naturgebundenheit oder Schicksalsbedingtheit und allgemein verbindlichem Pflichtgebot, beiden gegenüber das persönliche Streben nach Glück und Größe, das sich dann doch zur individuellen Erfüllung des Sittengesetzes vertiefen und daraus ein höheres Recht gegenüber aller äußerlichen Uebereinstimmung mit hergebrachten Moralanschauungen gewinnen möchte, der „Kampf des Schicksals und des Herzens",[198] das sind Fragen, die, aus eigenstem Erleben entsprungen, in seinen späteren geschichtsphilosophischen Ansätzen eine wesentliche Rolle spielen.

Einen aufs äußerste verdichteten Ausdruck aber erhalten Schlegels moralische Grübeleien in seiner aus tiefsten Erschütterungen geborenen Verteidigung der Lüge.[199] Durch eine „armselige Raserei"[200] in das Gewirr gesellschaftlicher Intrigen verstrickt, beginnt diesem leidenschaftlichen Verehrer der Wahrheit[125] der Boden unter den Füßen zu schwanken. „Die Lügen hoffe ich verteidigen zu können", schreibt er seinem Bruder auf dessen vorwurfsvolle Erinnerung. „Stoße Dich nur nicht an der Ecke des Worts, so wirst Du eins mit mir sein. Erwäge alle Eigenschaften des Menschen und der

Welt und Du wirst finden, daß sie mit größter Kunst den Schmerz des Menschen beabsichtigen, die Lüge und die Selbstverachtung." Die „Eigenschaften des Menschen und der Welt", die Verhältnisse also sind es, von denen die Betrachtung ausgeht. Der Mensch ist das Objekt feindseliger Zurüstungen, die ihn zur Lüge zwingen, um den Schmerz zu vermeiden, freilich ihn dadurch sich selbst verächtlich machen. Hier deutet sich ein höherer Gesichtspunkt an, das menschliche Handeln zu betrachten, als der der überlistenden Beherrschung der natürlichen Eigenschaften von Mensch und Welt zum Zwecke der Selbstbehauptung. Aber er tritt nicht weiter hervor und die Lüge erscheint als das unausweichliche Los der Menschheit, eine durch seine Natur bedingte Schwäche: „Die Lüge ist der Menschheit so notwendig, als schwach zu sein und das Schreckliche zu fliehen. Was ist aber schrecklicher als die Wahrheit, im allgemeinen und im einzelnen?" Hier spricht die Verbitterung des rücksichtslosen Wahrheitssuchers, der in sich nur Schuld und Verzweiflung, um sich Ränke und Bosheit sieht. „Es ist unseren Kenntnissen von der Seele ganz analogisch, wenn ich vermute, daß viele, die sich stets selbst belügen, der Schmerz in dem Augenblicke töten würde, da sie der Wahrheit ganz teilhaftig würden. Die Freuden, denen sie am meisten nachlaufen, sind kurze Irrtümer — und die schönsten Freuden sind so vergänglich, weil die Wahrheit sehr bald ihr furchtbares Recht geltend macht." Die Wahrheit hat das Recht auf ihrer Seite, aber wie wäre ohne Irrtum — ein bezeichnendes Schillern des Gedankens! — ein Leben möglich? „Ohne Irrtum würde alle Tätigkeit erlahmen, denn nur wenn ein Gedanke den Schein eines unendlichen Werts erlügt, erhält die Neigung volle Kraft, ihn wirklich zu machen". Man denke zum Vergleich an Goethes organisch-funktionale Auffassung des Irrtums, der sich gegen das Wahre verhält wie der Schlaf gegen das Wachen,[201] der männliche, tüchtige Geister, indem sie ihn erkennen, erhöht und stärkt,[202] der auch in der Wissenschaft brauchbar oder aufregend und für die Folge nicht verloren ist,[203] da aus einem tätigen Irrtum etwas Treffliches entstehen kann.[204] Immer wieder erscheint der Irrtum als ein frucht-

bares Moment tätigen Fortschreitens, als Anstoß stets erneuten Bemühens um die Wahrheit. Ganz anders hier bei Schlegel. Auch ihm ist der Irrtum Anreiz zur Tätigkeit, aber nicht, weil er immer wieder seine Ueberwindung fordert, sondern weil er den Menschen belügt über die Erbärmlichkeit des Daseins, weil er ihm Güter als Ziele seines Handelns vorspiegelt, die es in dieser jammervollen Welt nicht geben kann. Die Natur selber ist es, die dem Menschen durch diese Lüge sein Leben fristet. „Diese Lüge der Natur gibt der Jugend ihre Energie, bis eine kurze oder lange Erfahrung gelehrt hat, daß alles nichtswürdig sei. Wie groß muß der Mann sein, in dessen Brust die reine Wahrheit ruhen kann, ohne das irdische Gefäß zu zermalmen? Wofern es nicht alle menschliche Kraft übersteigt. Dieses kann mir wohl so scheinen, da die wenige Wahrheit, die ich erkannt habe, mich unglücklich gemacht; und weswegen flieht man mich, als weil ich wahrer bin, als man sein darf?" Seine eigenen schmerzlichen Erlebnisse treten hier als innerster Kern seiner pessimistischen Weltansicht hervor. Seinem liebebedürftigen Wesen hat die Welt gelogen, in seiner ungeschickten, schroffen Art, die er für einen Ausdruck seiner Wahrheitsliebe nahm, hat er sie selbst zurückgestoßen, und nun glaubt er sie in ihrer ganzen Nichtswürdigkeit durchschaut zu haben. Und wie er in seinem Kunstbetrachten in allen Ausdrucksformen den Gehalt zu ergreifen bemüht ist, grinst ihm nun überall der Geist der Lüge entgegen. Er schreibt seinem Bruder. „Noch ein Grund wirkt vielleicht bei Dir, der glaubt, daß der äußere Körper die Modifikationen des Geistes ausdrückt. In gewöhnlichen, selbst schönen Köpfen verrät nun jeder Zug, jede Bewegung das lügenhafte Herz. Aber zeige mir auch nur e i n Gesicht ganz wahr, rein von allen Spuren der verborgensten Lüge und List, ein Gesicht, das nicht lügen kann. — Die höchste Begeistrung kann kaum ein Bild der Wahrheit erschwingen; denn unter den sehr vielen Gemälden, die in Dresden vorhanden sind, sind nur einige Köpfe des Raphael derart, und vielleicht einige des Mengs. Die Menschen des Correggio sind allesamt Lügner, obwohl sie mit Grazie lügen. — In der Wirklichkeit sah ich nie ein ganz wahres Gesicht." Als un-

erbittlicher Rigorist aber zeigt er sich in der Bestimmung des Begriffs der Lüge: „Jeder absichtliche Irrtum heißt mir Lüge, und wenn ich hinzusetze, daß es nicht nötig ist, sich der Absicht deutlich bewußt zu sein, so ist es nicht übertrieben, wenn ich zweifle, ob in vieler Leben ein einziger Moment ohne Lüge war. — Es ist trivial, daß wir uns stets selbst belügen und keinem Zeichen trauen dürfen". Eine so allgemeine, in der Natur des Menschen selbst begründete, ja auf die metaphysischen Gründe des Daseins hinweisende Erscheinung aber fordert philosophische Untersuchung, philosophische Rechtfertigung. „Lügen — das klingt beinahe so schlimm als Ermorden. Die esoterische Philosophie könnte aber wohl beide in Schutz nehmen." Damit ist der Weg von persönlichem Erlebnis zu philosophischem Problem zurückgelegt. Wir werden uns mit der besonderen Fassung des ethischen Problems, wie sie hier vorliegt, noch auseinanderzusetzen haben.

Zunächst soll jedoch eine andere Frage erörtert werden, die sich durch die letzten Ausführungen aufdrängt. Es wird hier nämlich eine eigentümliche Unterscheidung vorausgesetzt, vermöge deren die philosophische Verteidigung der Lüge erst denkbar wird: Neben der allgemeinen, exoterischen Philosophie soll es eine esoterische geben. Ganz ähnlich hatte Schlegel schon früher eine öffentliche und eine geheime Dichtkunst einander entgegengestellt.[205] Der Maßstab „ist für die öffentliche Dichtkunst die Wirkung auf das Volk... Ich nehme auch eine geheime Dichtkunst an. Je inniger diese mit der Eigentümlichkeit der wenigen, von denen und für die sie ward, verkettet ist, je mehr erfüllt sie ihre Bestimmung und je mehr ist sie vielleicht dem Volke ungenießbar." Zugrunde liegt die Gegenüberstellung der „großen" und der „gewöhnlichen" Menschen, die seinen rational theoretisierenden Verstand zu jener abstrakten Trennung verführt. Doch ist bei der Dichtkunst die tatsächliche Unterlage für eine solche Unterscheidung nicht zu verkennen. Wie aber ließe sie sich in der Philosophie rechtfertigen? Unter welchen Umständen ist Philosophie dem Volke genießbar? Gibt es Wahrheiten, die sie nur den Wenigen verkünden darf? Was begründet die Trennung und

worin liegt die Einheit, die sich in dem gemeinsamen Namen Philosophie ausspricht?

Man wird hier noch keine restlos befriedigende Antwort über Schlegels Meinung erwarten können. Man wird überhaupt aus solchen Gelegenheitsäußerungen nur mit aller Vorsicht Schlüsse ziehen dürfen. Immerhin ist die fragliche Unterscheidung tiefer und allgemeiner in Schlegels Denkart begründet, wie die charakteristische Parallele zur Dichtkunst, wie der Bezug auf seine Zweiteilung der Menschheit überhaupt zeigt, und mag er sich auch selbst über den Sinn dieser Unterscheidung im einzelnen nicht genauer Rechenschaft gegeben haben, mag vielleicht auch erst seine verzweifelte Lügensophistik deren Uebertragung auf die Philosophie veranlaßt haben, so dürfte sich doch daraus manches für die Vorstellung vom Begriff der Philosophie, die eine solche Uebertragung möglich machte, ergeben. Offenbar liegt es nämlich nicht nur so, daß die esoterische Philosophie die tiefere und feinere Durchführung der exoterischen sein soll, denn damit würde die Trennung hinfällig oder hätte doch nur einen pädagogischen Sinn: Die exoterische Philosophie selbst würde die esoterische als ihre eigene Vollendung fordern. Vielmehr ist deutlich, daß ein verschiedener, in philosophischen Sätzen ausgesprochener Lebensgehalt es ist, der die Unterscheidung tragen soll, daß das verfeinerte moralische Bewußtsein einer Aristokratie des Geistes, wie sie sich später in dem romantischen Kreis dem Anspruch nach verwirklicht, eine eigene, höhere Philosophie als Ausdruck seiner höheren Einsichten fordert. Das Philosophische überhaupt wäre dann wohl darin zu sehen, daß sich ein bestimmter Lebensgehalt in theoretischer Form auseinanderlegt. Damit ist dem Tatsächlichen der moralischen Gesinnung eine entscheidende Stelle eingeräumt. Philosophie des Sittlichen — wir ziehen hier, dem Ausgangsproblem entsprechend, nur diese in Betracht — wird nun überhaupt vermöge der Eigenart ihres Gegenstandes des Bezugs auf die Tatsache des Handelns, auf die Tatsache des Vollzugs der sittlichen Aufgabe nicht entbehren können. Aber sie gewinnt diesen Bezug nicht, indem sie die Fülle des Tatsächlichen unmittelbar in sich aufnimmt,

sondern indem sie den Begriff jener besonderen Tatsächlichkeit entwickelt, der sich dann an der ganzen Mannigfaltigkeit möglicher Arten seiner Erfüllung zu bewähren hat. Schlegel aber setzt an die Stelle des Begriffs der Tatsache, an die Stelle der grundsätzlichen Forderung des Vollzugs die Tatsache, den Vollzug selbst. Er mag sich darüber nicht völlig klar geworden sein. In Wirklichkeit aber interessiert ihn hier nicht so sehr die allgemeine Form des Sittengesetzes als seine Ausprägung im konkreten Fall. So ist er in Gefahr, die grundsätzliche Einheit der Fragestellung über der möglichen Verschiedenheit empirisch bestimmter Antworten zu verlieren. Das Faktum verschiedener sittlicher Reife soll einen Gliederungsgrund für das sachliche Gefüge der Philosophie abgeben. Damit ist allerdings ein pädagogisches Moment eingeführt, aber nicht als Moment, sondern, wenn man Schlegels Gedanken in grundsätzlicher Strenge faßt, in einseitiger Verabsolutierung. Jene Einheit von Leben und Denken, die wir für Schlegel charakteristisch fanden, will in ihrem Sich-selbst-Aussprechen nicht nach dem allgemeinsten Gesetz, das sie erfüllt, sondern unmittelbar nach ihrer empirischen Besonderheit als Philosophie genommen werden. So verrät sich hier ganz ungewollt, wie Schlegels Interessenrichtung auf die Vielgestaltigkeit alles Menschlichen auch seine Auffassung des Begriffs der Philosophie eigentümlich färbt. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß es nicht auch eine legitime Form gäbe, Problemen solcher Art philosophisch ihr Recht angedeihen zu lassen. Aber gerade in Schlegels Unklarheiten wird seine besondere Geistesanlage ganz unmittelbar greifbar.

Von hier aus wird auch die Bedeutung verständlich, die für Schlegel ein Mann wie Franziskus Hemsterhuis gewinnen mußte, der nach Carl Enders' Urteil „bis zur Ausbildung seiner vollständigen Selbständigkeit die unverrückbare Grundlage seines Denkens bleibt."[206] Durch Novalis war Schlegel dieser feine, stille Denker nahegebracht worden,[207] den er nun etwa ein Jahr lang eifrig studiert. Seiner ganzen Art nach mußte er sich leidenschaftlich zu ihm hingezogen fühlen: „Nachdenken über das eigene Innere, Analyse

des eigenen Handelns und Aussprache über seelische Erlebnisse war ihm Lebensbedingung, und er sah hier wichtigere Aufgaben für das Denken als in der Erforschung der äußeren Welt."[208] So mag es denn gerechtfertigt erscheinen, wenn wir in unseren Darlegungen Hemsterhuis ein eigenes Kapitel widmen. In ihm erfassen wir ein wesentliches Element von Schlegels Erlebniswelt, zugleich eine bedeutsame Form zeitgenössischen populären Philosophierens. Wir finden etwa beim jungen Schiller starke Anklänge an diese Denkart, in der sich Tendenzen der großen metaphysischen Tradition des Festlandes verblaßt und verwässert erhalten haben, die aber vor allem von der englischen Moralphilosophie her beeinflußt ist. Auch Schlegel steht zur englischen Philosophie in Beziehung, die vor allem durch Garve vermittelt wird.[209] Die Erörterung von Hemsterhuis' Gedankenwelt muß uns so auch in der Beurteilung der in vielem verwandten Probleme Friedrich Schlegels fördern. Dabei wollen wir nicht so sehr im einzelnen Parallelen und Einwirkungen auf Schlegels Vorstellungswelt nachgehen oder die Besonderheiten der Schlegelschen Hemsterhuis-Auffassung, wie sie etwa durch Herder bestimmt werden, auseinanderlegen; dies hat bereits Enders geleistet. Wir heben vielmehr Hemsterhuis heraus, um diese Gestalt philosophischer Weltbetrachtung an einem für Schlegel wichtigen Vertreter zu charakterisieren und so gewissermaßen den Raum des Schlegelschen Denkens selbst von einer bestimmten Seite her einzugrenzen. Damit tun wir zugleich den Schritt in die objektive Welt des philosophischen Gedankens, in der sich Schlegels eigentümliche Begabung ihren Platz wird zu erringen haben.

2. Die philosophische Bildungswelt. Die Gliederung der Kultur.

a) Hemsterhuis.

Die moralische Seite des Universums als das Reich der Seele.

Franzistus Hemsterhuis, der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, fühlte sich im Sokratisch-Platonischen Kreis

heimisch. Kam er sich doch selbst als eine Metempsychose des Sokrates vor.[210] Sokrates hat, wie Hemsterhuis ausführt, zuerst den Gedanken gefaßt, „im Ernst sich selbst zu durchforschen. Er fand hier eine weit reichere Welt als diejenige, welche seine physischen Organe vor ihm entfalteten.“[211] Bei den Griechen war eben das moralische Organ,[212] das man gemeiniglich als Herz, Empfindung, Gewissen bezeichnet[213] und das uns Sensationen von einer Seite des Universums gibt, wovon unsere Seele einen Teil ausmacht,[214] besonders fein entwickelt.[215] Je mehr jedoch der einzelne mit seinen physischen Bedürfnissen aus der Gesellschaft heraustrat, je mehr gesetzliche Regelungen die Beziehungen der Menschen bestimmten, desto mehr mußte jenes Organ verkümmern,[216] wenn auch der moralische Sinn die Seele nie ganz verlassen kann.[217] Einst aber besaß die Menschheit noch viel mehr Sinne, die alle uns jetzt verborgenen Seiten des Universums entsprachen;[218] in einer großen Katastrophe des Erdballs gingen diese Empfindungen verloren.[219] Was uns vermittels der noch übrigen Sinnesorgane Vorstellungen verschafft, nennen wir Materie.[220] Es ist ungefähr das Unendlichkleine von dem, was wirklich Wesenheit ist.[221] Daraus erklären sich die Lücken und Risse unserer Wissenschaften,[222] daher rührt alle vermeintliche Unvollkommenheit und Unordnung in der Welt,[223] daß wir nicht alle Seinsarten[224] zu umfassen vermögen. Die Aufgabe des Menschen ist es, alle Organe immer mehr zu entfalten, damit sich schließlich alle Empfindungen stetig aneinanderknüpfen und die Seele das Weltall nach Art der Gottheit sieht.[225] Vermittels des moralischen Organs aber werden wir schon jetzt der unendlichen Harmonie inne, die alles durchwaltet, fühlen wir die ursprüngliche Einheit der Welt — aus der Gott, gleichsam die in sich ruhende Springfeder spannend, die Einzelwesen geschieden hat[226] — in dem Zug der Liebe, der Sehnsucht nach Vereinigung unseres tiefsten Wesens mit dem Kunstwerk, mit dem Freunde, mit der Geliebten, mit Gott.[227] Ihre beschränkten Organe hindern die Seele an völligem Einswerden, an vollkommenem Genuß.[228] Wir können nur nach möglichster Verähnlichung streben;[229] auch an Gott ist in diesem Leben durch Har-

monisierung der Seelenkräfte[230] eine unendliche Annäherung, wie die der Hyperbel an die Asymptote,[231] möglich. Je nach der Vollkommenheit des moralischen Organs werden sich auch die Pflichten des Menschen[232] und die Religion, das Resultat der Beziehungen jedes einzelnen zum höchsten Wesen, individuell verschieden gestalten.[233] Das Glück möglichster Vereinigung aber beruht darauf, daß die Seele dann in kürzester Zeit eine große Zahl von „Ideen" empfängt. Danach wählen wir uns unseren Umgang,[234] danach beurteilen wir ein Kunstwerk.[235] Im Enthusiasmus des Schönen ahnt die Seele ihre dereinstige Einheit mit dem All, dessen immer vollkommenerer Erkenntnis und innigerem Genuß sie nach dem Tode zueilt.[236] Die Verhältnisse unter den Ideen, die der Verstand in der kürzesten Zeit fassen kann, die also das Schöne und Erhabene ausmachen, sind es aber auch, die er am ersten gewahr wird.[237] Der Enthusiasmus, der diese Annäherung von Ideen bewirkt, leitet daher zur Entdeckung neuer Wahrheiten in der Philosophie,[238] die die Tatsachen auseinandersetzt und ordnet, welche die Geschichte erzählt, die Poesie schmückt und bereichert.[239]

Diese Skizze möge zur allgemeinen Vergegenwärtigung von Hemsterhuis' Weltbild genügen. Wir haben uns nunmehr über seine philosophische Eigenart in ihren Grundzügen Rechenschaft zu geben, um seine Bedeutung für Schlegel in dieser Hinsicht würdigen zu können. Hemsterhuis entdeckt aus eigenstem Erleben ein Reich von Lebenswerten über der Welt der Dinge, vielmehr, er entdeckt eine moralisch-ästhetische Welt als das innerste Wesen der Wirklichkeit, als tiefsten Sinn und letzte Erfüllung unseres Daseins. Was in der deutschen Kulturbewegung in kraftvollem Aufbau errungen werden sollte, klingt hier fein und zart in einer ahnenden Seele vor und mußte gerade auf die ahnungsvollen, vorbereitenden Geister, auf Herder und Jacobi, und noch mehr auf die feinfühligen Spürer und Wäger geistiger Schätze, die sich im romantischen Kreis zusammenfanden, begeisternden Eindruck machen. Die Fülle von Beziehungen, in denen sich die unendliche Mannigfaltigkeit individueller Wertabstufungen bestimmt, ist ein wichtiger Punkt in Hemsterhuis'

Gedankenwelt[240] wie in Deutschland seit Leibniz und vor allem seit dem Sturm und Drang, der Dreiklang von Geschichte, Philosophie und Poesie, der „drei Ordnungen, die das weitschichtige Gebäude aller unserer Erkenntnisse unterstützen",[241] tönt vernehmlich durch die geistigen Bestrebungen der Zeit, insbesondere auch Friedrich Schlegels. All dies reicht weit über den Horizont der durchschnittlichen Aufklärung hinaus.

Aber eben hier zeigt sich Hemsterhuis' philosophische Schwäche. Bei all seinem neuen Erleben bleibt er in seinem Denken doch ein Kind der Aufklärung. Er hat die vorausweisenden Gesichte, aber sie sind durch seine zeitbedingte, von mathematisch-naturalistischen Vorstellungen stark bestimmte Gedankenwelt beengt, und ihm fehlen die Mittel, sie philosophisch zu bewältigen. Er möchte nur aussprechen, was sein Herz bewegt — „meine Philosophie ... ist die Philosophie der Kinder; es ist die Philosophie des Sokrates; es ist diejenige, die wir alle im Grunde unsers Herzens, unserer Seele finden würden, wenn wir uns nur die Mühe gäben, sie dort zu suchen"[242] —, aber immer wieder verliert er sich im Gestrüpp rationalistischer Erörterungen, immer wieder versucht er auch allen Ernstes, seinen mythologischen Phantasien das Mäntelchen anscheinender Wissenschaftlichkeit umzuhängen.[243] In dürftigster Psychologie unterscheidet er die vier Seelenvermögen des Willens, der Einbildungskraft, des Verstandes und des moralischen Organs, die auch durch eine mythologisch aufgeputzte Darstellung nicht gewinnen können.[244] Mühsam quält er sich z. B. einen Beweis für die eigene Existenz und für die Existenz der Dinge außer uns ab,[245] sucht er eine Einwirkung der Seele auf den Körper begreiflich zu machen; dabei operiert er ganz naiv dogmatisch mit den zahllosen unseren Organen abgekehrten Seiten der Wirklichkeit[246] und gefährdet durch rationalistische Nivellierung den Sinn seines ursprünglichen Erlebnisses einer über die Naturgegebenheit erhabenen idealen Welt des Werterlebens. Auch der Geschichte steht Hemsterhuis doch wesentlich als Aufklärer gegenüber. Freilich glaubt er nicht an eine geradlinige Vervollkommnung der Menschheit, sondern unterscheidet Sonnennähen einheitlich-ein-

seitiger Kulturgestaltung von dazwischenliegenden Sonnenfernen[244] und ersehnt nach ursprünglicher universaler Harmonie, die in einer Naturkatastrophe unterging, nach neu errungener, tierischer Vollkommenheit, über die der Mensch jedoch seiner höheren Bestimmung gemäß von seinem grenzenlosen Trieb hinausgeführt wurde, ein drittes goldenes Zeitalter vollendeter Einsicht und glücklicher Einfalt.[245] Aber entscheidender noch als diese naiv mythische Historisierung seiner Auffassung vom Menschen ist doch sein geringes Verständnis gegenüber dem Problem der Ueberlieferung. „Wenn ich die Bücher beiseitelegen will," sagt er im Sophylus,[249] „so will ich deswegen die Wahrheiten nicht beiseitelegen, die darin enthalten sein können. Die wirklichen Wahrheiten werden sich aus unsern Untersuchungen sehr geschwinde wieder ergeben." Die Wahrheiten führen ein Sonderdasein unabhängig von dem Prozeß ihrer Erkenntnis, in dem sie jederzeit, unbeschwert von geschichtlichen Voraussetzungen, wieder ergriffen werden können. Sie sind in sich gegründet und wie Atome gegeneinander isoliert. „Eine einzelne Wahrheit ist unveränderbar; von einer solchen können die Menschen keinen Mißbrauch machen. Aber sie mißbrauchen solche bei der Zusammensetzung von Wahrheiten und durch die Stelle, welche sie ihr geben; und dieses ist das Eigentümliche des Witzes oder der Systemsucht." Allerdings kennt nun Hemsterhuis den verschiedenen Systemmöglichkeiten gegenüber auch den Gedanken des „wahren Systems", „in welchem alle Wahrheiten auf das genaueste durch andere Mittelwahrheiten miteinander dergestalt verbunden wären, daß das Ganze nur eine einzige Wahrheit ausmachte." Nur zwei Gattungen von Weltweisheit entsprechen dieser Bedingung: die Philosophie Newtons, die freilich nicht den Namen eines Systems der Philosophie verdiene, da sie nur die Mechanik umfasse, und die Philosophie des Sokrates. „Sokrates allein, Sokrates, der uns glaubend machen könnte, daß der Mensch der Gottheit ähnlich ist, predigte Philosophie; alle anderen predigten nur ihre beschränkten philosophischen Systeme." Unzweifelhaft ist hier ein wichtiger Gedanke angedeutet. Zugleich spricht hier sein eigenes „hohenpriesterliches Selbstbewußtsein",[250]

mit dem er Philosophie „predigte". Aber er sieht infolge mangelnder Analyse nicht den Zusammenhang zwischen der einen allgemeinen Wahrheit und den mannigfaltigen Systemversuchen, die doch auch irgendwie Wahrheit sein wollen, er erkennt nicht die innere Beziehung, die Wahrheit und Forschung notwendig miteinander verknüpft. Wenn er die wahre Philosophie bei Sokrates verwirklicht sieht, so entgeht er durch den Umstand, daß die Philosophie des Sokrates so ganz Methode ist, dem Vorwurf einer Verwechselung der Idee der Wahrheit mit einer empirisch gegebenen Erkenntnisstufe[251]. Doch seine weitere Ausführung verrät keine tiefere Erfassung, sondern bleibt ganz im Rahmen der üblichen Aufklärung mit ihrer allgemeinen Gattungsvernunft: „Er [Sokrates] lehrte die Menschen, daß die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem rechtschaffenen Herzen zu finden und daß sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern [!] die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sei."[252]

In der allgemeinen, alles ausgleichenden Verständigkeit der Aufklärung aber, der er selbst in seinen Theorien nicht entrinnen kann, möchte Hemsterhuis nun doch das Eigenartige seiner Entdeckung retten. Dafür bietet sich nun offenbar als nächstliegende Möglichkeit die Berufung auf das Gefühl.[253] „Der Mensch... ist... zweierlei Arten von Ueberzeugung fähig; die eine ist ein inneres, in dem gut beschaffenen Menschen unauslöschliches Gefühl; die andre ist das Werk des Räsonnements, d. h. einer mit Ordnung geführten Arbeit des Verstandes. Die zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben; denn wenn man bis zu den ersten Prinzipien aller unserer Kenntnisse, von welcher Art sie sein mögen, hinaufsteigt, so kommt man endlich auf Axiomata, d. h. auf bloße Ueberzeugungen des Gefühls... In dem gut beschaffenen Menschen ist ein einziger Seufzer der Seele, der von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem, Zukünftigem und Vollkommenem in ihm entsteht, eine mehr als geometrische Demonstration von der Natur der Gottheit.[254] — Aber, so wie die Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältigt haben, so haben sie auch ihre intellektuellen Fähigkeiten

vervollkommt, und das innere Gefühl hat dabei von seiner Lebhaftigkeit verloren. Der sichere und geometrische Gang des Verstandes hat der bestimmten und genauen Ueberzeugung, zu welcher er führt, den Vorzug vor der Ueberzeugung der Empfindung, die unendlich simpel und aus diesem Grunde dem Anschein nach unbestimmt und schwankend ist, verschafft. Die erstere dieser Ueberzeugungen ist denjenigen unserer Organe, deren wir am mehresten uns zu bedienen gelernt haben und die folglich am geübtesten sind, am angemessensten; die zweite steht im Verhältnis mit den Graden der Vollkommenheit, der Erfahrenheit und der Beschaffenheit der Seele eines jeden Individuums. Ich kann außerdem vermittelst der Sprache den Verstand eines anderen dergestalt modifizieren, daß er zu eben der geometrischen und bestimmten Ueberzeugung gelangt, als ich selbst habe; indessen daß die von der bloßen Empfindung abhangende Ueberzeugung in dem Wesen, in der innern Beschaffenheit selbst gegründet ist und nicht mitgeteilt werden kann."[255]

Schlegels lebhafter Anteil an der bunten Mannigfaltigkeit empirischen Menschenwesens, der sich in theoretisch ungeklärter Form auch in sein Philosophieren drängt, hat uns zu Hemsterhuis geführt als einem Denker, in dessen Schriften sich eine feine, den innersten Fragen des Menschenlebens zugewandte Seele ausspricht. In den eben angeführten Sätzen dieses Mannes nun findet sich, wie wir sehen werden, eben jene Verwirrung von Tatsächlichem und Prinzipiellem, die wir bei Schlegel erschlossen haben, aber in eigentümlicher Vermengung mit anderen Motiven, die in den Vordergrund treten und die uns an ein für die folgenden Darlegungen bedeutsames Problem heranführen. Verstand und Gefühl nämlich werden hier in sehr interessanter Weise einander gegenübergestellt. Die mit geometrischer Sicherheit begründete Verstandesüberzeugung ist unseren durch häufigen Gebrauch geübtesten Sinnesorganen am angemessensten. Die unendlich einfache, leicht als unbestimmt und schwankend erscheinende Gefühlsüberzeugung aber entspricht den Graden der Vollkommenheit und der Beschaffenheit der Seele eines jeden Individuums; in ihr offenbart sich die Natur der Gottheit.

Die Absicht dieser Unterscheidung ist nicht zu verkennen: Es handelt sich um den Versuch einer Charakteristik der Gegebenheit der Natur einerseits, der moralisch-religiösen Werte andererseits. Das Eigenste in Hemsterhuis' Anschauungswelt soll theoretisch gesichert werden. Die Natur steht unserem Erleben — so dürfen wir wohl im Sinn von Hemsterhuis sagen — in selbstgenugsamer Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit gegenüber. Verstandesmäßig-geometrische Ueberlegungen, Ueberlegungen also, die irgendwie auf (im modern-psychologischen Sinn) empfindungsmäßig Gegebenes Bezug haben, sind allgemein mitteilbar, haben allgemeine Gültigkeit. Die ethisch-religiösen Werte aber sind in ihrer Gegebenheit in einem gewissen Sinn auf unser Erleben angewiesen, in unserem Erleben gegründet. Sie sind von der individuellen Beschaffenheit der Seele nicht völlig loszulösen. Gehören wir mit unserem Erleben doch selbst jener Seite der Welt an, die uns das moralische Organ erschließt.[214] So steht nun freilich jeder einzelne mit seinem ethisch-religiösen Erleben für sich allein.

Aber es zeigt sich bei näherer Erwägung, daß diese Charakteristik nicht ausreicht. Es ist eben doch keine hinlängliche theoretische Durchdringung des Sachverhalts geleistet. Als Grund unserer moralisch-religiösen Ueberzeugungen ist eine Gefühlsgewißheit aufgewiesen, die rein in diesem psychologisch-tatsächlichen Charakter belassen wird. Es fehlt, abgesehen von dem Hinweis auf die Sehnsucht „nach etwas Besserem, Zukünftigem und Vollkommenem", jeder Versuch gegenständlicher Analyse dieses besonderen Wertgebiets, jede sachliche Anknüpfung an letzte Prinzipien. Man wird es vielleicht unbillig finden, etwas Derartiges von Hemsterhuis' gedrängten Ausführungen an dieser Stelle zu erwarten. Hier handelt es sich jedoch nur darum, für unsere weiteren Erörterungen die in seinen Darlegungen enthaltenen Probleme in den Zusammenhang einer entwickelteren philosophischen Methodik zu stellen, um sie dadurch erst wirklich zu verstehen. Die Folgen der angedeuteten Mängel werden nun ohne weiteres als solche greifbar. Ist denn nicht jede Ueberzeugung — so geht die Frage ganz natürlich fort — letzten Endes eine Ueberzeugung

des „Gefühls“, die jeder für sich hat? Und daran ändert sich doch auch nichts, wenn diese Ueberzeugung sich vielleicht auf Grund eines rationalen Beweisganges eingestellt hat. So ergibt sich die klare Folgerung: Die Verstandesüberzeugung kann nicht bestehen, ohne die Ueberzeugung des Gefühls zur einzigen Grundlage zu haben. Damit ist aber nicht etwa ein umfassender Bezug angedeutet, der die letzten Gründe der Erkenntnis mit Problemen der Ethik und Religion verknüpfte, der insbesondere im Gottesgedanken den letzten Bürgen aller möglichen Wahrheit überhaupt erfaßte (doch ist dies vielleicht auch mitgemeint); sondern die „ersten Prinzipien aller unserer Kenntnisse, von welcher Art sie sein mögen“, die „Axiomata“, werden auf „bloße Ueberzeugungen des Gefühls“ zurückgeführt. Damit ist die angebahnte Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit, um es kurz so auszudrücken, wieder verwischt. Prinzip und Tatsache geraten unklar durcheinander. In Ueberzeugungen verschiedener Art sind die verschiedenen Geltungssphären begründet, letzte Ueberzeugungen aber sind Ueberzeugungen des Gefühls, ohne daß sich der Bezug auf Verstandesüberlegungen oder auf sittliche Vollkommenheit oder auf Gott irgendwie in der Besonderheit dieses Gefühls auszudrücken vermöchte. Die Gottheit selbst wird, was wir bisher zurücktreten ließen, im folgenden auch der „geometrischen und vollkommenen Ueberzeugung“ zugänglich gemacht.[256] Damit ist die Nivellierung der Geltungsarten auch von dieser Seite her vollendet. Das „Gefühl“, in seiner isolierten Tatsächlichkeit genommen, ist ebensowenig wie der „Verstand“ der verflachten Aufklärung in der Lage, der Mannigfaltigkeit der Gegebenheitsarten gegenständlicher Geltungsbereiche gerecht zu werden. Dies hängt natürlich mit dem tiefsten Mangel des Hemsterhuisschen Philosophierens, mit seinem naiven Dogmatismus eng zusammen, der der Erkenntnis gegenüber die Wahrheiten und Gegenstände verabsolutiert. So werden dem Verstand die verschiedenen „Seiten“ des Universums zu bloßen Hilfskonstruktionen im Zusammenhang seiner oft sachlich leeren Beweisverfahren, ohne daß er von ihrem eigentümlichen gegenständlichen Gefüge Rechenschaft zu geben vermöchte. Zwar ist die Unter-

scheidung primitiver „mit Hilfe der Sinne erworbener Ideen" und der „Beziehungsideen", welche den Beziehungen, worin die Dinge „wirklich miteinander stehen, ähnlich oder analog sind",[257] ein bedeutsamer Ansatz zu wirklicher Analyse, den er freilich auch etwa bei Locke schon finden konnte.[258] Doch bei allem Reichtum persönlichen Erlebens, der sich in der Erfassung jenes großen vielverflochtenen Systems von Beziehungen offenbart, bei aller hinreißenden Gewalt der Einheitsschau, die daraus spricht: philosophisch betrachtet erscheint es oft fast wie ein graues Netz, das sich gleichförmig um alle Dinge legt, so bunt und mannigfaltig sie auch darunter hervorleuchten mögen. Wohl faßt es Individuellstes zur Einheit zusammen, aber an den großen Gliederungslinien, die die Plastik des Ganzen bestimmen, hat es kaum Anteil.

Man wird hier vielleicht auf Hemsterhuis' Lehre von den verschiedenen „Organen" und den ihnen entsprechenden „Seiten" des Universums verweisen, die doch eine tiefgehende Gliederung alles Gegebenen vertritt. Aber ganz abgesehen von dem, was eben über die abstrakt dogmatische Handhabung dieses Gedankens gesagt wurde: er bedeutet doch nur eine neue Einkleidung, ja vielleicht sogar eine Verhüllung des Problems (denn in dem gemeinsamen Bezug auf „Organe" geht abermals die Artverschiedenheit der Weltseiten verloren[259]), aber keine Lösung. Insbesondere kommt es hier für uns auf die Gegenüberstellung des moralischen Organs und der übrigen Sinne an. Zweifellos ist Hemsterhuis' Bestreben darauf gerichtet, Moral und Physik reinlich gegeneinander abzugrenzen. Er glaubt, daß wir von seinen Voraussetzungen aus „von einer Seite uns Hoffnung zu einer von Irrtümern und erborgten Voraussetzungen befreiten Physik, und von der anderen zu einer erhabenen, tröstenden und all derer Menschen, welche die ganze Kraft ihres Daseins fühlen, würdigen Moral machen können."[260] Der geschichtsphilosophische Gedanke eines Wechsels von Sonnenfernen und von Sonnennähen, in denen ein einheitlicher Kulturgeist herrscht — in der griechischen Perihelie der Geist der Moral oder der Empfindung, in der gegenwärtigen der Geist der Geometrie —, läßt das System der Wissen-

schaften und der Geltungsformen überhaupt, indem es gleichsam wechselnd in verschiedene Beleuchtung tritt, in der Abtönung seiner Glieder klar hervortreten. Ausdrücklich verwahrt sich Hemsterhuis auch gegen die Vermengung von Liebe und Attraktion bei den Griechen.[261] Aber er selbst weiß die Tatsache solcher Unterschiede nicht tiefer zu begründen, ja, in seinen eigenen Konstruktionen werden sie oft genug fast verwischt. Wohl wird der moralische Sinn gegenüber den anderen Organen herausgehoben. „Wahrnehmen" — die Funktion der Sinne — und „Lieben" — die Funktion des moralischen Organs — sind „Dinge von gänzlich verschiedener Natur."[262] Andererseits ist das moralische Organ selbst in eigentümlicher Weise auf die Empfindungen bezogen, die uns die anderen Organe vermitteln,[263] und kennzeichnet sich schon dadurch als zu einer anderen Schicht gehörig. Trotz alledem aber kann Hemsterhuis die durchgehende Analogie des moralischen Organs zu den anderen Sinnen gar nicht genug betonen.[264] „Zwischen der moralischen und der sichtbaren Seite gibt es keinen größeren Abstand oder Unterschied als zwischen der sichtbaren und der hörbaren oder zwischen der hörbaren und der fühlbaren Seite usw., und alle diese verschiedenen Seiten des Universums, wovon wir durch diese verschiedenen Organe Vorstellungen haben, sind gleich sehr und klar und deutlich den betrachtenden und den tätigen Vermögen des Menschen unterworfen".[265] Später scheint Hemsterhuis allerdings anzunehmen, daß der Mensch zwischen „den beiden äußersten Enden seiner Natur" „mit dem Verlust einiger Wahrnehmungsarten deren Verkettung und Band verloren" habe und so „amphibisch" geworden sei, indem er zugleich der physischen und der moralischen Welt angehört. Dennoch aber ist er „im Grunde in seinem Sein gleichartig".[266] Und der Hauptunterschied des moralischen Organs gegenüber den anderen Sinnen, daß ihm auch das Ich selbst Gegenstand der Betrachtung wird,[267] ist doch eigentlich nur zufällig-tatsächlicher Art. Würde unsere Seele z. B. der hörbaren Seite des Universums angehören, so würden wir sie eben durch das Ohr betrachten, und unsere Aufgabe wäre, sie so zu modifizieren, daß sich zwischen ihr und den tönenden Gegen-

ständen außer ihr eine Harmonie ergäbe. Die deutliche und unangenehme Empfindung einer Dissonanz zwischen ihr und den Dingen außer ihr wäre „das vollkommenste Gemälde von Gewissensbissen, welche notwendigerweise der Beschauung einer schlechten Handlung, die man begangen hat, folgen".[268] Und so häufen sich die Vergleiche der Liebe mit der Anziehungskraft der Materie,[269] zwischen denen große Aehnlichkeit gefunden wird,[270] der Stimme des Gewissens mit dem Gesetz der Trägheit.[271] „Wenn ein Partikelchen der trägen Materie empfinden und reden könnte: so würde es uns von seinem Hange zu homogenen Partikeln, von seiner Gegenwirkung auf alles, was es davon trennen wollte, ein Gemälde machen, das demjenigen, was wir von unserem Gewissen machen könnten, ähnlich genug sein würde."[272] Und andererseits würden wir, wenn wir nur von dem, was wir immateriell nennen, ebenso deutliche und individuelle Ideen hätten wie von dem, was uns infolge dieses Umstandes als physisch und materiell gilt, „auch selbst dieses Immaterielle physisch und materiell nennen".[273]

Nirgends also ist die eigentümlich „amphibische" Natur des Menschen, dieses „unbegreiflichen Wesens",[274] in letzter Tiefe erfaßt. An Hemsterhuis' feiner Empfänglichkeit für die Eigenart individuellster Gefühlsregungen kann gar kein Zweifel sein. Aber den kennzeichnenden Charakter des ethischen Gesichtspunkts hat er nicht in voller Klarheit herauszustellen vermocht. Er bleibt im ganzen doch mehr in der Sphäre einfühlenden ästhetischen Mitschwingens. Das moralische Organ ist ja von allem Anfang an keineswegs rein ethisch bestimmt, sondern bedeutet das „universale Organon des idealen Seins".[275] Es ist insbesondere das Vermögen, das zu fühlen, was ein anderes Individuum fühlt,[276] wie es sich denn überhaupt als das eigentliche Prinzip der Gemeinschaft nur in der Mitte anderer beseelter Wesen offenbart.[277] Es läßt uns einerseits „Liebe, Haß, Neid, Rachgierde, Mitleid, Zorn"[278] empfinden, es entscheidet andererseits, indem es uns selbst und unsere Handlungen aus dem Mittelpunkt eines anderen Individuums betrachtet,[279] als richtendes Gewissen darüber, ob die Aeußerungen unserer Willenskraft der

Gerechtigkeit gemäß sind oder nicht, und modifiziert, mäßigt, weckt oder beschwichtigt danach die moralischen „Sensationen“.[280] So gründet es die Persönlichkeit des Menschen.[281] Aber dabei handelt es sich doch im wesentlichen nur um die Erhaltung eines Gleichgewichtssystems nach Art der Natur. Wenn das „moralische Prinzip“ über Recht und Unrecht urteilt, so heißt das: „es fühlt, wie wir ... modifiziert werden müssen, um daß die Ruhe und die innere Zufriedenheit der Seele keine Beeinträchtigung leiden“.[282] Das Gute besteht „in den Richtungen unseres Willens, die auf kein Hindernis stoßen“, das Uebel in den „äußeren, unserm Wohl, unseren Begierden und den Richtungen unseres Willens entgegenlaufenden Wirkungen“,[283] mag es sich dabei um Fragen der Tugend, der Schönheit, der Harmonie der Töne oder des für den Tastsinn Angenehmen handeln.[284] Gut und Böse sind relative Begriffe, die die Wirkungen von Handlungen oder Dingen oder überhaupt ihre Beziehungen zu anderem bewerten.[285] Die Pflichten eines Menschen stufen sich nach der Vollkommenheit seines moralischen Organs ab.[286] Der Lasterhafte ist nur weniger vollkommen (und daher auch weniger glücklich) als die andern und verdient weder Vorwurf noch Klage, wenn ihn auch das Gesetz als der Gesellschaft schädlich bestraft.[287] Dennoch beklagt es Hemsterhuis, daß der Mensch es sich habe „einkommen lassen, durch eine vermeintliche Vergrößerung seines Wesens sich fast gänzlich physisch zu machen“, woraus allein Laster und Verbrechen entsprangen.[288] Dennoch preist er es als die „schönste Eigentümlichkeit des Menschen“, sich selbst, freilich nur „soviel als seine innere Beschaffenheit es ihm gestattet, verbessern und vervollkommnen zu können“.[289] Dem Menschen scheint eine Hoffnung wie angeboren — „nicht jene alltägliche, auf ein im Vergleich mit seinem gegenwärtigen Zustande Besseres gehende Hoffnung, sondern jene, welche das unbedingte, obgleich unbestimmte Bessere zum unverrückten Ziele hat“ —, die unwidersprechlich darauf hindeutet, daß „der Mensch mit einem andern Zustand zusammenhängt“.[290] Und doch entschlüpft immer wieder dies „amphibische“ Wesen dem Zugriff des Denkers. Freilich ist im einzelnen Fall nicht zu entscheiden, was an einem

Charakter natürliche Beschaffenheit, was eigener Bemühung zuzuschreiben ist.[291] Aber auch die allgemeinen Voraussetzungen werden nicht wirklich geklärt. Und wenn Hemsterhuis versucht, das Ziel des sittlichen Strebens zu bestimmen, so bleibt er eben doch wieder im Natürlichen haften. Er kennt als höchstes Ideal nur ein goldenes Zeitalter als den Zustand eines Wesens, das alle Glückseligkeit genießt, dessen seine Natur und seine jedesmalige Seinsart fähig ist,[292] und das Vervollkommnungsstreben des Menschen soll sich darin äußern, daß er „seine Handlungen, d. h. die Ursachen des Guten oder Bösen, zu seinem eigenen und zum größten Nutzen andrer modifizieren" kann.[293] Die Seinsmetaphysik der unendlichen Seiten des Universums mit ihrem „Glauben an die Gleichartigkeit alles Seins"[294] verbaut ihm den Ausblick auf das Eigengesetz des Ethischen. Unsere individuelle Glückseligkeit und Vollkommenheit bleiben die höchsten Gesichtspunkte,[295] nirgends ist die Sphäre eines wenn auch noch so verfeinerten Nutzens wirklich ganz verlassen, nirgends erfolgt die grundsätzliche Heraushebung des Moralischen aus der Sphäre der Naturbegriffe im Sinne Kants.[296] So entfaltet sich Hemsterhuis' Theorie als ein „Spinozismus des Gefühlslebens",[297] dem die Frage des Ethischen im tiefsten Sinn eigentlich entgleitet. Was Hemsterhuis feinsinniger Weltbetrachtung — die Seele „ist gemacht, um zu betrachten und zu genießen"[298] — zu wirklicher Bewältigung der Probleme fehlt, ist das feste Rückgrat einer methodologischen Gliederung,[299] in der erst die spannungsvolle Einheit des Gegen- und Ineinander der mannigfaltigen Geltungsansprüche in lebendiger Klarheit hervortreten würde. Dies setzt freilich eine tiefere philosophische Einsicht voraus, als sie Hemsterhuis zu Gebote stand. Es ist das Entscheidende für die Beurteilung von Hemsterhuis' wissenschaftlich-philosophischer Stellung, daß er der Bedeutung dieser Frage nicht gerecht wird.

Man wird also, wenn dieser „Platoniker" nun vier Erkenntnisarten unterscheidet, keineswegs an den großartigen Aufriß denken dürfen, den Platon in seinem Staat am Ende des 6. Buches gibt, indem er durch die Unterscheidung von εἰκασία, πίστις διάνοια und

νόησις zugleich Arten wie Gegenstände des erkennenden Verhaltens (im weitesten Sinn) in strenger methodologischer Verknüpfung abstuft. Hemsterhuis grenzt Genie, Witz, Scharfsinn und Dummheit wesentlich nach Merkmalen subjektiver Begabung und Geschicklichkeit ab.[300] Der Gegensatz zu Platons philosophisch-methodischer Tiefe kann nicht grotesker hervortreten, als wenn die „Ideen", deren Begriff in dieser Zeit eben schon völlig verblaßt ist,[301] gelegentlich geradezu mit Schatten verglichen werden.[302] Dem rational-ethischen 18. Jahrhundert stand ja überhaupt Sokrates, so wie es ihn jeweils sah, näher als Platon.[303] Hemsterhuis' Platonismus aber lag wesentlich in seinem enthusiastischen Erleben einer höheren, reicheren, beglückenden Welt über der Welt der Dinge, in seiner Ahnung unermeßlicher Vollkommenheiten in noch unerforschten Dimensionen. Darin war ja auch sein Einfluß auf die Romantik begründet. Daß er dieses Reich irgendwie mit dem Moralischen in Beziehung brachte, mußte Friedrich Schlegel ebenso verwandt berühren, wie Hemsterhuis' abstraktes Theoretisieren seinem Zug zum Rationalen entgegenkam; die ästhetische Stimmung, die über allem lag, mußte für Friedrichs Sehnen nach innerer Eintracht über diese Schriften einen besonderen Zauber ausgießen. Das Wesentliche aber war die verfeinerte Persönlichkeitskultur, die sich in alledem aussprach. So bedeutete Hemsterhuis für Schlegel fraglos eine Bereicherung und Anregung entscheidendster Art, die sich mit dessen eigenem Erleben und all den Bildungsmächten, mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte, insbesondere auch den neuen philosophischen Fragestellungen, zu förderndster Wechselwirkung verband. Eine philosophische Lösung konnte Hemsterhuis nicht sein. Aber was Schlegel für seine persönliche Lebenserfahrung bei Hemsterhuis an Klärung und Bestärkung fand, mußte im Licht der hohen zeitgenössischen Philosophie zu bedeutsamen Problemen führen, die Schlegels Denken nicht mehr losließen. „Die Fruchtbarkeit von Hemsterhuis' Ideen besteht eben darin, daß er die eigentliche Arbeit der Konsequenzen und des Zuendedenkens dem kommenden jungen Geschlecht überließ."[304] Wir werden immer wieder zu untersuchen haben, wie weit Schlegel aus der Hemsterhuisschen

Welt seelischer Feinheit und seelischen Reichtums in den Geist der neuen Methode eingedrungen ist, um mit ihrer Hilfe diese Welt theoretisch zu bezwingen, wie weit Altes in ihm fortwirkt und in welchem Sinn er etwa neue Ansatzpunkte für die philosophische Forschung zu gewinnen vermocht hat. Wenn wir so Schlegel zwischen Hemsterhuis und die Philosophie des deutschen Idealismus, zunächst natürlich Kants, stellen, erkennen wir hier in gewissem Sinn eine Abwandlung des Spannungsverhältnisses, das wir eingangs zwischen dichterisch-geschichtlicher und philosophischer Geistigkeit erkannt haben. Doch die Spannung ist dadurch abgeschwächt, daß Hemsterhuis selbst bereits als eine Vermittlung erscheint. Er will selbst sein neues Erleben theoretisch fassen. Aber sein ästhetisch-moralisches Weltgefühl hat nicht die ursprüngliche Macht genialen Schöpfertums, sein Erkenntnistrieb dringt nicht in wahrhaft philosophische Tiefe. In der Auseinandersetzung mit Kant erst konnte eine wirkliche Ueberwindung der neuen Lebensprobleme möglich werden. Indem wir diese charakteristischen Gestalten in der Welt des philosophischen Gedankens vor uns erstehen lassen, glauben wir zugleich — ohne Vollständigkeit im einzelnen anzustreben — uns der Grundelemente zu versichern, von denen her die eigentümliche Problematik im Schlegelschen Denken begriffen werden kann.

b) Kant.

Natur und Freiheit.

Wir kehren zunächst noch einmal zu Schlegels Verteidigung der Lüge zurück, um von hier aus einen neuen Weg einzuschlagen. Wir konnten aufweisen, wie Schlegels Gedanke einer esoterischen Philosophie, wollte man ihn wirklich ernst nehmen, eine Verunklärung der Prinzipien der Ethik durch den Bezug auf das Tatsächliche einer bestimmten moralischen Reife zur Voraussetzung hätte. Aber wir haben auch auf einen andern eigentümlichen Tatsachenbezug aufmerksam gemacht, dessen nähere Betrachtung uns nun weiterführen soll. Es ist die Anpassung an die bestehenden Verhältnisse, der trost=

lose Verzicht vor der erbärmlichen Welt, wie sie nun eben einmal ist, was Schlegels Beurteilung menschlichen Handelns in seinen Erörterungen über die Lüge die charakteristische Färbung gibt. Erfahrung lehrt, daß alles nichtswürdig ist, nur Irrtum und Täuschung können Mut zum Handeln geben, nur durch Lüge kann man sich behaupten. In Schlegels „Anwendung" seiner Lehre auf „Umgang und Freundschaft"[129] wird dies besonders klar. „Um nur geduldet zu werden, die gesellschaftliche Ehre zu erhalten, begünstigt zu werden, braucht es zahlloser Unwahrheiten. Ebenfalls aber auch, um andere zu erforschen, sie zu erfreuen und ihnen zu nützen, gegenseitige Liebe und Achtung zu erregen und zu empfangen. Zwar ist der Grad der Wahrheit der Maßstab der Erhabenheit einer Freundschaft, aber vielleicht nicht ihrer Freuden. — Und in keiner Erdenfreundschaft kann die Wahrheit ganz erreicht werden." Alles Handeln erscheint nur bestimmt durch empirische Zwecke, wie sie sich im Leben unserem Ehrgeiz und unserer Glückssehnsucht aufdrängen, die Wahl der zweckmäßigsten Mittel ist der entscheidende Gesichtspunkt, was man sonst fordern mag, ist durch die Tatsache, daß es auf Erden nie erfüllt werden kann, abgetan. So unterwühlt der bohrende Intellekt die überkommenen Grundstützen der Moral, um mit seinem ratlosen Warum am sinnlos Leeren ohnmächtig zu zerschellen: „Viele besonders Schulweise halten das Lügen für an sich schlecht. Aber niemand von ihnen hat mir noch meine Frage beantworten können: ‚warum wir aufrichtig sein sollten?' (Daß die Erkenntnis der Wahrheit ein notwendiger Zweck der Menschheit sei, dadurch gestört werde, ist unzureichend.)" Es ist nicht völlig sicher auszumachen, ob etwa Schlegel auch die Erkenntnis der Wahrheit selbst als notwendigen Zweck der Menschheit bezweifelt; jedenfalls muß es nicht unbedingt angenommen werden. Lassen wir einmal diesen Zweck gelten, so wird er durch Unaufrichtigkeit im Umgang natürlich nicht gestört; man wird eben die diesem Zweck angemessenen Mittel genau so zu wählen wissen wie die Mittel, um sich in der Gesellschaft vorwärts zu bringen. „L ü g e n — das klingt beinahe so schlimm als E r m o r d e n", sagt Schlegel. Kurz zuvor hatte

er seinem Bruder geschrieben: „Du kennst mich, Du wirst also wissen, wie mir ist; wie die Leidenschaft mir die Nichtswürdigkeit meines Lebens deutlich macht... vielleicht ist unsere Trennung nahe... Warum soll ich leben? — Du kannst mir das nicht beantworten und kannst mir nicht aus Gründen raten zu leben, wenn nämlich nach anderen Gründen als nach der Neigung entschieden werden soll. Denn frage ich diese, so ist kein Zaudern."[305] Wieder dieselbe hilflose Frage der Verzweiflung nach letztem Halt und Sinn des Lebens. Soll die Neigung den Ausschlag geben? Nichts hielte ihn dann mehr in diesem schalen Treiben. Aber woher könnten andere Gründe kommen? Nichts bleibt vor seinem unbarmherzig prüfenden Verstand, der sich in endlosen Relativitäten verliert.

Es ist im Grunde dasselbe Interesse für die Menschheit in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Erscheinung, das uns immer wieder an Schlegel entgegengetreten ist und das hier in der Trübung durch seine unglückliche Leidenschaft ein so düsteres Bild der Welt entwirft. Er glaubt nun die „Wahrheit" über die Welt und das Leben erkannt zu haben, und sie hat ihn unglücklich gemacht. Nirgends findet sein Grübeln einen Ausweg aus den wirren Verschlingungen empirischer Bedingtheiten. Aber sein Schmerz stammt gerade aus dem Bewußtsein von etwas Höherem, er *kennt* ein Ideal der Wahrheit und die Erhabenheit unbedingter Wahrhaftigkeit. Und auch in seinen Selbstmordgedanken bleibt doch die Berufung auf die Neigung nicht das Letzte: „Seit fast drei Jahren ist der Selbstmord täglicher Gedanke bei mir: ich verschob ihn, weil ich einsah, daß ich unvollendet und es also zu früh sei... ich verachte das Unglück zu sehr, um einige Jahre sehr unerträglich zu finden." Das Ideal der Größe beweist immer wieder seine Kraft. Dies aber ist Schlegels tiefste Qual, daß er gegen den leidenschaftlichen Ansturm der Einreden des Verstandes, deren Gewicht er sich nicht entziehen kann, sein Ideal nicht zu sichern weiß, daß es in den Fluten der Beweisgründe aus Erfahrung und Glückshunger zu versinken droht. Indem er durch sein Weiterfragen innerhalb der Kette der empirischen Bedingtheiten auf die gegenständliche Gültig-

keit der sittlichen Forderung kommen zu können meint, verkennt er die besondere Gegebenheitsart des Sittlichen als unbedingter Aufgabe, die ihre Verwirklichung im Handeln fordert, die nicht aus der Wirklichkeit Recht und Stütze entlehnt, sondern die die Wirklichkeit im Sinn des Ideals gestaltet wissen will. Und hier gilt kein Ermatten, mag die Mühe noch so groß, der Erfolg noch so klein sein. In unablässiger Tat allein erfüllt sich die Gegenständlichkeit des Sittlichen. Der Verstand, der der kausalen Verknüpfung der Naturgegebenheiten nachforscht, kann diese unbedingte Gesetzlichkeit des Sollens nicht erfassen. Wir haben schon bei der Betrachtung von Hemsterhuis die Schwierigkeit bemerkt, die einzelnen Geltungssphären in ihrer Eigenart theoretisch gegeneinander abzuheben. Was aber Hemsterhuis in der heiteren Ruhe des spinozistischen Systems der Notwendigkeit darlegt, wird bei Schlegel leidenschaftlich persönliches Ringen um Rechtfertigung und Sinn des sittlichen Gebots.

Auch hier wird wieder die tiefe unmittelbare Erlebtheit von Schlegels Hamletdeutung offenbar. „Der Grund seines innren Todes liegt in der Größe seines Verstandes", hörten wir.[306] „Er übersieht eine zahllose Menge von Verhältnissen — daher seine Unentschlossenheit. — Wenn man aber so nach Wahrheit frägt, so verstummt die Natur; und solchen Trieben, so strenger Prüfung ist die Welt nichts, denn unser zerbrechliches Dasein kann nichts schaffen, das unsren göttlichen Forderungen Genüge leistete. Das Innerste seines Daseins ist ein gräßliches Nichts, Verachtung der Welt und seiner selbst." Aber wir finden in diesem Zusammenhang nicht nur die Schilderung von Schlegels damals bereits überwundener schwermütiger Verzweiflung, es tönt auch das Begriffspaar an, von dem her das Problem des Verhältnisses von Naturgesetz und Sittlichkeit seine Lösung erfährt: Der Grund zu Hamlets innerer Zerrüttung, erklärt Schlegel, an seine frühere Formulierung anknüpfend, liege „in dem Uebermaß seines Verstandes (oder vielmehr in der falschen Richtung desselben, und dem Mangel verhältnismäßiger Kraft der Vernunft)."[307] Die falsche Richtung

des Verstandes besteht eben darin, daß er von der Einsicht in die unabsehbare Verwickeltheit aller Lebensverhältnisse, von der Erkenntnis der Unzulänglichkeit aller menschlichen Leistungen und der Macht der Bosheit fortschreitet zu „Verachtung der Welt und seiner selbst“, weil es der Vernunft an der Kraft gebricht, alle diese Gegebenheiten hinaufzuheben in die Sphäre sittlicher Lebensgestaltung, in der allein die Würde des Menschen beruht. „Denn was ist Vernunft“, erläutert Schlegel später seinem Bruder, „als Vermögen der Ideale? ... Vernunft ist ja nicht nur ein Teil des Vorstellungsvermögens, sondern auch ein Grundtrieb, der nach dem Ewigen.“[308]

Verstand und Vernunft: es ist die Kantische Welt, die sich hier vor uns auftut.[309] Kants Werk war die entscheidende Wende für die Entwicklung der Philosophie, und an Schlegels Verhältnis zu ihm gewinnen wir auch den wichtigsten Maßstab für dessen philosophische Beurteilung. Schlegel selbst war sich der Bedeutung dieses Denkers für ihn wohl bewußt: „Kants Lehre war die erste, so ich etwas verstand, und ist die einzige, aus der ich noch viel zu lernen hoffe.“[182] Und besonders der Ethiker Kant in seiner „ernsten Erhabenheit“[310] mußte seine höchste Bewunderung erwecken. „Das Streben nach dem Unerreichbaren, die Liebe zu dem Namenlosen, von denen Du schreibst, das ist grade das Rechte“, ruft Friedrich seinem unphilosophischen Bruder zu,[308] der sich wohl über Friedrichs „heißen Durst nach Ewigkeit“[104] lustig gemacht haben mochte. Es ist Kants unsterbliches Verdienst in der Ethik, gegenüber allem Eudämonismus und Relativismus die Unbedingtheit des Sittengesetzes in seiner Ehrfurcht gebietenden Würde aufgerichtet und gerechtfertigt zu haben. Er vermochte es, weil er das Sittliche kritisch im Zusammenhang aller Geltungsformen ergriff, weil er es insbesondere in grundsätzlicher Klarheit abgrenzte gegen die Gesetzlichkeit der Natur. Bei dieser Frage müssen wir kurz verweilen. Sie führt unsere bisherigen Erörterungen in der eingeschlagenen Richtung zu einem gewissen Abschluß und schafft zugleich die feste Grundlage für die weitere Betrachtung Friedrich Schlegels. Dafür mag zunächst eine kurze Skizze der hier in Frage kommenden Hauptprobleme ge-

nügen. Das einzelne wird sich uns, soweit es nötig ist, im Zusammenhang unserer späteren Darlegungen über Schlegels philosophische Gedanken noch weiter entfalten.[311]

Wir haben bereits einleitend auf die entscheidende methodische Entdeckung Kants hingewiesen, die sich in seiner kritischen Philosophie darstellt. Kritisch heißt sie, sofern sie von sich über ihr eigenes Verfahren in klarer Bewußtheit über den Sinn ihrer Forderung Rechenschaft verlangt. Sie tut dies im Gegensatz zu der vorgefundenen Metaphysik, die in einem Lehrsystem aus apriorischen, d. h. in ihrer Geltung von der Erfahrung unabhängigen, daher allgemein und notwendig gültigen Begriffen ohne Erweis ihres Rechts, also dogmatisch, Erkenntnisse über Gott, Welt, Seele und das Wesen der Dinge überhaupt zu vermitteln beansprucht und die infolge der beständigen Streitigkeiten über ihre Ergebnisse den historischen Anlaß und Ansatzpunkt der Kantischen Untersuchungen bildet. Kant erhebt die Frage nach dem Recht und den Bedingungen apriorischer Urteile, die aber doch Erkenntnisse vermitteln, die, wie Kant es nennt, synthetisch sind. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? lautet Kants klassische Formulierung. Damit lädt er zugleich alle Wissenschaften, die für ihre Sätze allgemeine und notwendige Geltung beanspruchen, vor seinen Richterstuhl: die Mathematik, die reine Naturwissenschaft, die von den obersten Bedingungen der Naturerkenntnis, und die Metaphysik, die von den Dingen jenseits der Erfahrung handelt. Diese Gebiete waren bisher in gleicher Weise als der Bereich „rationaler" Erkenntnis aufgefaßt worden. Aber die dogmatische Gleichordnung von Natur und Metaphysik in methodologischer Hinsicht führt, wie Kant zeigt, notwendig zu Widersprüchen. Einander widerstreitende Behauptungen lassen sich auf Grund dieses zunächst so naheliegenden Ansatzes gleichermaßen beweisen, wie es insbesondere auch an dem Begriffspaar von Naturkausalität und Freiheit hervortritt. Kant löst nun das Problem dieser „Antinomien", indem er den in Frage stehenden Geltungsgebieten in kritischer Besinnung auf ihr gegenständliches Gefüge ihren systematischen Ort anweist. Im Hinblick auf die Rich-

tung seiner Frage auf die apriorischen Bedingungen von Gegenständen nennt Kant seine Methode auch transzendental. Sein Ergebnis ist dies: Synthetische Urteile a priori, notwendige und allgemein gültige Urteile von Gegenständen sind möglich, sofern sie selbst diese Gegenstände konstituieren. Sie tun dies unter der Bedingung, daß sie vermittels der Formen der synthetischen Einheitsfunktion des Urteils als der Ausprägung des Gedankens gegenständlicher Geltung überhaupt gewisse allgemeine Bedingungen der Gegebenheit, mit Kants Wendung: reine, d. h. apriorische Formen der Anschauung, bestimmen. Die Formen des Urteils heißen im Hinblick auf ihre Funktion, ein Mannigfaltiges der Anschauung zu gegenständlicher Einheit zu verknüpfen, Kategorien (z. B. Substanz, Kausalität), ihr Inbegriff ist der reine Verstand. In dem Terminus der reinen Anschauung vereinigt Kant in genialer Weise den Gedanken apriorischer Geltung mit dem Hinweis auf empirisches Anschauen, dessen Gesetzlichkeit sie darstellt. Als reine Anschauungsformen erweisen sich Raum und Zeit. Der Gegenstand unter den Bedingungen der reinen Anschauung und der Kategorien ist der Gegenstand der Erfahrung, die Natur. Die Art, in der die Natur diesen Bedingungen genügt, in der sich ihre „Wirklichkeit" ausdrückt, heißt Empfindung. Im Hinblick auf ihre besondere Gegebenheitsweise gemäß dem System der entwickelten Bezüge nennt Kant die Natur Erscheinung. Damit ist das Problem der Gegenständlichkeit der Natur und der Möglichkeit ihrer Erkenntnis — mögen auch die ungeklärte Sonderstellung der Transzendentalen Aesthetik (der Lehre von der reinen Anschauung) und der unanalysierte Begriff eines Dinges an sich als Grundes der Gegebenheit der Erscheinung auf noch ungelöste Fragen deuten — grundsätzlich bewältigt. Reine Naturwissenschaft ist in ihrem Recht erwiesen: Es muß allgemein gültige Urteile von der Natur geben, so gewiß sie Natur erst ermöglichen. Dies ist die kopernikanische Wendung, von der Kant spricht. Es ist nicht so, daß die Natur eben „da" ist und daß nun die Erkenntnis von außen irgendwie an sie heranzukommen versucht, wobei sie unter Umständen unbegreiflicherweise mit ihr zusammen-

stimmt. Sondern das Dasein der Natur steht selbst unter der Bedingung des Systems von Beziehungen, in denen sich der Begriff der Erkenntnis bestimmt. Die Natur steht unter dem Verstandesgesetz. Aber auch die Mathematik ist in ihrem Geltungsanspruch gerechtfertigt, denn sie gründet sich auf reine Anschauung. Die Gegenstände der Mathematik sind nicht reine Begriffe wie die der Logik, sie sind aber auch nicht Erfahrungsgegenstände. Sie sind reine Gegebenheiten. So gewiß nun Natur unter der Bedingung der reinen Anschauung steht, so gewiß müssen mathematische Urteile von der Natur gelten, muß Naturwissenschaft mathematische Naturwissenschaft sein, so gewiß aber ist auch die allgemeine und notwendige Geltung mathematischer Urteile begründet. Mathematik und reine Naturwissenschaft können sich vor dem Richterstuhl der Vernunft ausweisen; nicht aber die herkömmliche, die dogmatische Metaphysik. Ihre Gegenstände genügen nicht dem entwickelten System von Bedingungen. Sie sind nicht Erscheinung. Daher ist dogmatische Metaphysik als ein Lehrgebäude von allgemein gültigen und notwendigen Urteilen nicht möglich. Metaphysische Gegenstände haben nicht die Gegebenheitsweise der Natur. Daher kann es von ihnen keine Erkenntnis nach Art der reinen Naturwissenschaft geben.

Aber nun kommt die großartige Wendung, durch die Kant eine neue, eine kritische Metaphysik begründet. Dogmatische Metaphysik ist nicht möglich, dennoch aber haben ihre Gegenstände ihr tiefes Recht. Nur stehen sie nicht unter den Regeln des Verstandes, sondern sind Gegenstände der Vernunft als des „Vermögens der Prinzipien".[312] Sie verkörpern eine ganz andere Geltungsart als die Gegenstände der Erfahrung. Sie fügen sich nicht kategorial bestimmten Bedingtheitsreihen ein wie die Naturobjekte, sondern sind, da sie in der Ebene der Prinzipien stehen, unbedingt. Aber sie schweben nicht beziehungslos, „absolut" im dogmatischen Sinn, jenseits des Bereichs der Erfahrung, sie sind nicht Dinge wie die der Natur, an die man nur nicht herankann. Sie sind aus den Prinzipien der Erfahrung selbst sich ergebende notwendige „Gesichtspunkte", Ideen.

Die Erfahrung in ihrem unendlichen Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung ist sinnvoll nur im Hinblick auf die Idee der vollendeten Totalität der Bedingungen, die als solche unbedingt ist; sie ruht in metaphysischen Bezügen, die ihren Begriff ermöglichen. Aber dies Metaphysische ist nicht ein Erkenntnisgegenstand neben der Natur, sondern eine notwendige Betrachtungsweise der Natur. Die Idee ist eine regulative Maxime für die Forschung.[313] Damit ist die „Realität“ des Metaphysischen nicht im geringsten angetastet. Vielmehr erfüllt sich in ihm erst der letzte Sinn der Erfahrung. Es steht über der Gegebenheitsart der Naturdinge, wie Platon, den Kant als den Urheber des Begriffs der Idee verehrt,[314] es in seinem wundervollen Gleichnis von dem ἀγαθόν sagt: ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον.[315]

Damit ist im Gegenständlichen eine neue Dimension erschlossen. Ihr voller Sinn aber enthüllt sich erst im Blick auf die nicht erkenntnismäßigen Geltungsgebiete. Das Unbedingte läßt sich in der Erfahrung im Fortgang der Forschung nie realisieren. Aber es wird realisiert in der sittlichen Tat. Eine sittliche Handlung ist nicht wie eine wissenschaftliche Erkenntnis eingegliedert in eine nie abreißende Reihe von Bedingungen; sie ist eine absolute Setzung. Sie ist die Erfüllung des Gesetzes bloß um des Gesetzes willen. Die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz heißt Pflicht. In der Bindung an den Gedanken der Pflicht ist der Wille frei; er gibt sich selbst das Gesetz, ist autonom. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit als der allgemeine Gedanke einer Autonomie des Willens ist also durchaus formal, sieht von allen materialen Bestimmungen des Willens im Sinn von Neigungen oder empirischen Zwecken ab. Er findet seinen Ausdruck im kategorischen, d. h. nicht hypothetischen, nicht bedingten Imperativ. Der Formalismus der Kantischen Ethik ist nur die Ausprägung des Gedankens der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Handlung beruht allein auf ihrer Form, d. h. auf der unmittelbaren Bestimmtheit des Willens *durch* das moralische Gesetz, nicht auf ihrem empirischen Inhalt, in Bezug auf den sie — da mit dem Begriff der Hand-

lung ihre Einmaligkeit gesetzt ist — grundsätzlich einzigartig ist. Mag auch diese letzte im Begriff des Formalismus liegende Konsequenz bei Kant nicht völlig deutlich ausgesprochen sein, ja durch unzulängliche Beispiele gelegentlich geradezu verschleiert werden, so hat er doch den Begriff der Ethik aus allen empirischen Verunklärungen gelöst in seiner ganzen Reinheit herausgestellt. Die Bestimmtheit des Willens gemäß dem moralischen Gesetz genügt nicht zur Moralität; es wäre bloße Legalität. Auf die Gesinnung kommt es bei der sittlichen Beurteilung der Handlung an.

Von hier aus wird völlig deutlich, warum Schlegels Gedanke einer esoterischen Philosophie des Sittlichen in der Prinzipienlehre der Ethik keinen Platz hat. Sie könnte nur in einer die empirischen Bedingungen des Handelns erwägenden Kasuistik ihre Stelle finden. Aber auch alle „pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung“,[316] worauf Schlegels leidenschaftliche Verteidigung der Lüge beruhte, ist grundsätzlich aus der ethischen Beurteilung ausgeschlossen. Wohl bestimmt sich die Pflicht mit Bezug auf die besonderen empirischen Umstände. Aber nimmermehr kann die Erfahrung Kriterium für die Möglichkeit des sittlichen Gebots sein. Kausalität und Freiheit stehen unter der Norm ganz verschiedener Betrachtungsweisen. So wird auch die durchgängige kausale Bestimmtheit der Natur nirgends aufgehoben, wenn ich von Freiheit spreche. Ich nehme dann vielmehr „einen andern Standpunkt“ ein,[317] es ist ein „anderer Blick“,[318] vermöge dessen ich trotz klarer Einsicht in die natürlichen Bedingtheiten dennoch für eine Handlung Freiheit behaupte. Damit hat Kant das Problem der Antinomie von Kausalität und Freiheit gelöst. Die Kausalität der Natur schließt eine „Kausalität durch Freiheit“[319] nicht aus. Betrachte ich eine Handlung, sofern sie unter Zeitbedingungen steht, also als Erscheinung, so unterliegt sie durchaus dem Mechanismus der Natur. Nehme ich sie aber nach ihrem zeitlosen Sinn, so verweist sie in das Reich der Vernunft und hat ihren Ursprung unbeschadet aller Naturkausalität im Unbedingten der Idee. Demgemäß unterscheidet Kant am Menschen einen doppelten Charakter: Seinem empirischen

Charakter nach ist er restlos bedingtes Naturwesen, seinem intelligiblen Charakter nach ist er frei und Zweck an sich selbst. Die uralte Unterscheidung einer Welt der Wahrnehmung und einer Welt reinen Denkens, eines mundus sensibilis und eines mundus intelligibilis, wie sie seit Parmenides und Platon die Geschichte der Philosophie durchzieht, bewährt hier von neuem ihren tiefen Gehalt. Er leuchtet auf an der Frage nach dem Sinn des Menschenlebens. Der Mensch ist Bürger beider Welten. Dadurch aber wird sein Wesen nicht zerrissen. Denn alles Empirische ist Erscheinung des Intelligiblen, im Intelligiblen aber, in der unbedingten Vernunftbestimmung, in einem Reich der Zwecke, liegt letzter Sinn und Vollendung des Daseins. Eine große Einheit durchwaltet alle Spannungen und allen Widerstreit des Lebens, der in jeder Tat neu zu überwinden ist, um immer wieder in neuen Aufgaben aufzuflammen. Die sittliche Tat ist es, die die endlose Kette der Bedingtheiten in das Licht des Unbedingten emporreißt, die Tat, durch die sich die Kausalität der Idee in der Welt der Naturkausalität entfaltet. In dem Gedanken der Geltung, die, in ihrem gegenständlichen Sinn von Zustimmung und Ablehnung grundsätzlich unabhängig, Anerkennung fordert, die ihrem Vollzug Wert verleiht, indem sie sich in ihm gestaltet, ist dies alles zusammengefaßt. Auch die Erkenntnis der Wahrheit — denkt man nur diese Zusammenhänge zu Ende — steht nicht beziehungslos neben dem Problem der Sittlichkeit, wie es Schlegel schien. Gibt es doch kaum ein eindrucksvolleres Beispiel sittlicher Größe als jenen selbstlosen Dienst an der Sache nur um der Sache willen, wie er für die großen Forscherpersönlichkeiten, wie er im höchsten Maße für Kant selbst bezeichnend ist. Es ist die Würde der sittlichen Selbstgesetzgebung, die sich in dem Ringen um Erkenntnis nicht anders erfüllt als in der schlichtesten Aufrichtigkeit im Verkehr von Mensch zu Mensch. In der Bindung an das Gesetz, in der Hingabe an die Sache, sei sie groß oder gering, erfüllt der Mensch seine Bestimmung, gestaltet sich die Person im Sinn des Ideals der Persönlichkeit, gliedert sie sich ein in das sittliche Reich der Menschheit.

Das Rätsel des Menschseins, das Schlegel mit so leidenschaftlicher Teilnahme an sich und andern erlebt, ist hier in grundsätzlicher Tiefe gefaßt. Naturwesen im Notwendigkeitszusammenhang der Natur, mit seinem Glücksehnen und Erfolgstreben rettungslos den Zufälligkeiten und Bedingtheiten des Daseins ausgeliefert, erhebt sich der Mensch im freien Gehorsam gegen das Sittengesetz zum Unbedingten und erfaßt etwas von dem Ewigkeitssinn seines Lebens. Schlegels Gedanken lag die ernste Pflichtgesinnung, die aus der Kantischen Ethik spricht, keineswegs völlig fern. Zu Beginn seines Leipziger Aufenthalts schreibt er seinem Bruder, er werde immer danach streben, seine bürgerliche Bestimmung gut zu erfüllen. „Auf den äußerlichen Erfolg dürfen wir nicht sehen; denn wenn wir auf diesen bei unsren Handlungen sehen wollen, so sind wir nur arme Lastträger des Schicksals. Es beruht alles auf dem Bewußtsein, das der Querpfeifer, wenn er einen guten Pfiff tut, ebenso gut hat als Gott, wenn er eine Welt macht.[320] Freilich sind solche Stimmungen nur zu rasch wieder verflogen. Und eben erst sahen wir, wie sich bei ihm ganz ungezwungen die Kantische Terminologie einstellt, wenn er das eigentümliche Doppelwesen des Menschen charakterisieren will. In der Vorrede zur Kritik der Urteilskraft[321] legt Kant dar, daß der Verstand im Erkenntnisvermögen sein eigenes Gebiet habe, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, wogegen die Vernunft lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens, also in praktischer Hinsicht konstitutive Prinzipien a priori enthalte, während sie für die theoretische Erkenntnis nur regulativ sei, den Verstand in Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit leite. So treten in Verstand und Vernunft die Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt und die moralische Gesetzgebung einander gegenüber. Wenn es also Hamlet neben dem Uebermaß des Verstandes an verhältnismäßiger Kraft der Vernunft mangelt, so bleibt er eben in der Erkenntnis der unabsehbaren Bedingtheit aller Naturverhältnisse befangen, ohne sich zum Bewußtsein der Bestimmtheit seines Handelns im Unbedingten erheben zu können. Auf dem Hintergrund der Kantischen Philosophie erst

gewinnt Schlegels Wendung ihren Sinn. Und daß er sich tatsächlich nicht lange vorher — jene Aeußerung über Hamlet stammt vom Ende des Juni 1793 — eingehend mit Kant beschäftigt hat, geht aus seiner Mitteilung vom April 1793 hervor, daß er dieses Jahr u. a. Kantische Philosophie „mit ganzem Ernst vorgenommen" habe[110], und im Juni noch schreibt er, er habe vielleicht nicht ganz ohne Erfolg den Geist einiger großen Männer, darunter auch Kants, zu ergründen gesucht.[322]

Es verdient nun aber doch bemerkt zu werden, daß Schlegel jene beiden Begriffe in unserem Zusammenhang Kant gegenüber in eigentümlicher Abtönung gebraucht. Mag Kant auch vom „Erkenntnisvermögen", vom „Vermögen der Prinzipien" und ähnlichem sprechen, im Grunde meint er mit Verstand oder Vernunft doch transzendentale, auf Gegenstände bezogene Gesetzlichkeiten. Schlegel dagegen hat Eigenschaften Hamlets im Sinn, die mehr oder weniger entwickelt sind. Es ist jedoch ganz deutlich, daß die Abstufung dieser Eigenschaften gegeneinander nach gegenständlichen Gesichtspunkten erfolgt, daß sie den Bezug auf jene Kantischen Gesetzlichkeiten in sich enthält. Und andererseits ist die Möglichkeit einer solchen Abbildung normativer Bezüge auf individuelles Erleben geradezu der Sinn der Transzendentalphilosophie.[323] Nicht ohne tiefe Bedeutung klingen in den Begriffen Verstand und Vernunft Beziehungen auf Psychisches mit, nicht ohne Grund spielen in Kants Philosophie Termini wie Synthesis oder Apperzeption eine so bedeutende Rolle. Spricht doch Kant ausdrücklich vom transzendentalen Bewußtsein oder (in der 1. Auflage der Vernunftkritik) vom transzendentalen Subjekt. Das ist nicht ein Subjekt neben und außer den empirischen Subjekten, sondern es soll damit eine Beziehung am Gegenstandsgedanken getroffen werden, deren Bedingungen allein ein Subjekt erfüllen kann. Das „Ich denke", erklärt Kant, enthält „die Form eines jeden Verstandesurteils überhaupt" und begleitet „alle Kategorien als ihr Vehikel".[324] Und in dem Gedanken der reinen Anschauung und dem damit zusammenhängenden Problem des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist der Bezug auf den Begriff

des Erlebens ganz unmittelbar deutlich. Indem die Zeit, die Form des „Mannigfaltigen des inneren Sinnes“, als „Schema der Verstandesbegriffe“ die „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen“ vermittelt,[325] erscheint die innige Verknüpfung der Probleme der zeitlosen Geltung und des Vollzugs mit seiner eigentümlichen Zeitbestimmtheit aufs klarste angedeutet. Das Entscheidende aber bleibt der Gegenstandsgedanke, dessen Bestimmtheit den Begriff des Vollzugs mit einschließt. Schlegel dagegen interessiert sich nicht für den Begriff des Vollzugs in seiner Korrelation zum Geltungsgedanken, sondern für die durch individuelle Erlebnismöglichkeiten gegebenen empirischen Umstände des Vollzugs. Es ist ein ganz anderes Problem, das Schlegel beschäftigt. Aber das Eigenartige ist, wie nah ihm auch bei seinen literarischen Studien die Philosophie liegt. Aus der Philosophie entlehnt er die Mittel, die Probleme der mannigfaltigen Charaktertypen und Geistesformen in Angriff zu nehmen. Dadurch aber wird auch wieder sein Verhältnis zur Philosophie bestimmt. Er sieht sie auch hier, wie wir es bisher schon an manchem Punkt festhalten konnten, nicht unter dem Gesichtspunkt der Prinzipien, die sich im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstandsbereiche abwandeln, sondern er kommt von der empirischen Mannigfaltigkeit des Erlebens und des Erlebten, dessen vielgestaltige, ihn fesselnde Fülle nach philosophischer Klärung verlangt. Das Studium philosophischer Werke geht dabei immer nebenher. Aber die Begriffe, die es ihm liefert, gewinnen in Schlegels Hand selbst ein eigentümliches Leben inmitten der Tatsachen, als deren Voraussetzung sie gedacht waren, sie werden erfaßt in ihrer konkreten Ausprägung im Realen. Dieser Zug, der in dem einzelnen Fall an sich unbedeutend erscheinen mag, ist im Zusammenhang unserer bisherigen Betrachtungen doch beachtenswert. Es ist, wenn man es so nennen will, das Hemsterhuische Element in Schlegels Denken, von dem her das Kantische eine eigentümliche Umdeutung erfährt.

Wir erinnern uns der Schlegelschen Bestimmung der Vernunft als eines Grundtriebes, als des Triebes nach dem Ewigen.[326] Auch hier finden wir diese leise Umbiegung der Kantischen Begriffswelt

ins Psychologisch-Vitale.[327] Vernunft ist nicht die unbedingte Gesetzlichkeit des Begehrens, sie ist der Trieb selber, der freilich in der Richtung auf das Ewige sein eigentümliches Gesetz empfängt. Daß Schlegel aber hier wirklich bewußt auf Kant Bezug nimmt, kann kaum bezweifelt werden. „Der Zusammenhang dieses Triebes", fährt er nämlich fort, „mit dem Vermögen zu begreifen und zu schließen [das ja auch Vernunft heißt] ist nicht ganz leicht einzusehen, aber doch wahr."[308] Diese Bemerkung bezieht sich offenbar auf die Disposition der Kritik der reinen Vernunft, die nach dem Vorbild der überkommenen formalen Logik vom Begriff über das Urteil zum Schluß fortschreitend Verstand, Urteilskraft und Vernunft abhandelt und in dem letzten Teil die Form des Schlusses mit dem Unbedingten der Idee in Beziehung setzt.[328]

Aber noch eine weitere Abweichung von dem Kantischen Weg ist hier festzustellen. Vernunft ist das Vermögen der Ideen, sagte Kant, — das Vermögen der Ideale, sagt Schlegel. Auch der Begriff des Ideals aber hat in Kants Philosophie seine bedeutsame Ausprägung erfahren. Ist die Idee der Gesichtspunkt der Vollendung, von dem her alle empirischen, stets bedingten Unvollendbarkeiten der Erkenntnis ihren letzten Halt und ihre Verankerung im Unbedingten empfangen, der sich aber nur in der unbedingten Geltung der sittlichen Tat realisiert, so ist das Ideal „die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding".[320] „So wie die Idee die *Regel* gibt, so dient das Ideal ... zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes."[330] „Es bildet ... den Maßstab, an dem wir das Wirkliche messen."[331] Es kann daher grundsätzlich nie im Wirklichen angetroffen werden. Für die Erkenntnis, die nach durchgängiger Bestimmung der Dinge strebt, wäre das Ideal die Idee des Inbegriffs aller möglichen Bestimmtheit, der ja als ein Einzelnes, als ein Individuum gedacht werden müßte, und sofern darin alle abgeleiteten Bestimmungen auf letzte, apriorische Begriffe zurückgebracht wären, handelte es sich um das

Ideal der reinen Vernunft. Für die dogmatische Metaphysik war dies Ideal zum Begriff eines höchsten Wesens geworden, das in sich alle Vollkommenheiten vereinigt und dessen Existenz rational beweisbar schien. Kants kritische Besinnung löst diese Hypostasierung auf und erweist das Ideal der reinen Vernunft als das regulative Prinzip der systematischen Einheit aller Erfahrung. Der Gottesgedanke aber, für die alte Metaphysik das höchste Problem der theoretischen Erkenntnis, ist dadurch keineswegs beseitigt, er ist vielmehr erst an seinen wahren Ort gestellt. Denn Gott wird nicht ergriffen im Wissen, sondern im Handeln. Der Begriff des Pflichtgebots trägt in sich als seine Voraussetzung die Idee der vollendeten Sittlichkeit, der Sittlichkeit, die keinen Widerstand der Natur mehr zu überwinden hat, die Idee der Uebereinstimmung der Natur mit der Forderung der Sittlichkeit, der Verbindung der Tugend als der Würdigkeit, glücklich zu sein, mit der Glückseligkeit im Begriff eines höchsten Gutes. Indem das Sittengesetz das Gebot der Beförderung des höchsten Gutes enthält, wird darin zugleich das Dasein Gottes als des Grundes der Möglichkeit jenes Zusammenhangs postuliert. Gott allein kann Bürge sein für die Möglichkeit jener in sich erfüllten Sittlichkeit, die aller natürlichen Erfahrung widerspricht. Im Postulat des Daseins Gottes bestimmt sich das Ideal der reinen Vernunft zu praktischer Realität. Denn der Begriff des Postulats enthält nichts von vagem Wünschen, nichts von Ungewißheit. Er ist vielmehr der Ausdruck der besonderen Geltungsform, die wir dem Gottesgedanken zuerkennen müssen, der Ausdruck seiner Bedeutung für unser Handeln und in unserem Handeln. Gott ist uns nicht gegeben wie ein Naturobjekt als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern wir werden seiner gewiß im sittlichen Bewußtsein als eines Gegenstands des Vernunftglaubens. Gott lebt im Glauben. Wir erleben Gott im sittlichen Tun. Ein subjektives Moment geht damit in die Betrachtung ein. „Aller Glaube hat einen Bezug auf ein Objekt und ist zugleich darin subjektiv.“[332] In diesem eigentümlichen Subjektbezug erfüllt sich die besondere Art der Objektivität des Gottesgedankens, und dieser Sachverhalt soll durch

den Terminus „Postulat“ getroffen werden. Er enthält also nicht nur keine Schmälerung des Objektwerts, sondern drückt vielmehr die höchste aller Gewißheiten aus, die Glaubensgewißheit, die Gewißheit der unbedingten Pflichten, sofern wir sie in ihrer Tiefe als göttliche Gebote erkennen.

So führt uns der Begriff des Ideals, wie vorher schon der Begriff der Idee, von der theoretischen Philosophie fort zur praktischen, um sich hier unermeßlich zu vertiefen. Hier wird deutlich, was Kant meint, wenn er vom Primat der praktischen Vernunft spricht. Es ist ein Ausdruck für die verschiedene Geltungsform, anders gesehen: für die verschiedene Art der Gegebenheit von Natur und Freiheit. Die Erkenntnis der Naturprinzipien erfaßt die Bedingungen der Gegebenheit der Erfahrung. Sie vermag über die Erfahrung hinaus keine Gegenständlichkeit zu begründen, freilich auch keine zu bestreiten. Dieser für die Wissenschaft durchaus problematische Bereich aber gewinnt vom Problem der Sittlichkeit her seine Bestimmtheit. Im sittlichen Handeln erheben wir uns in ein Reich der Freiheit und erfassen glaubend die Realität des Göttlichen. In dem Aufbau von Anschauung, Begriff, Idee und Ideal und in ihrem strengen Wechselbezug wird die Einheit dieser Geltungssphären offenbar.

Aber der Begriff des Ideals treibt uns, wenn wir ihn in seiner eigensten Funktion ergreifen wollen, über die bisher betrachteten Gegenstandsbereiche hinaus. In dem wechselbezogenen Ineinandergreifen aller Geltungsformen vermag wohl das Ideal im Gebiet der Erkenntnis, im Gebiet des Sittlichen den Gesichtspunkt höchster Einheit und letzter Vollendung zu bezeichnen. Erwägen wir es aber rein formal in seinem ursprünglichen Sinn als den Gedanken der vollendeten, urbildlichen Darstellung der Idee am Konkreten, Einzelnen, Individuellen, so wird seine eigentlich ästhetische Funktion ganz unmittelbar klar. Für Schlegel ist die Vernunft, sofern er sie als den Trieb nach dem Ewigen bestimmt, wie für Kant in ihrem Ursinn ethisch gerichtet. Aber als das Vermögen der Ideale ist sie ihm nicht so sehr der Inbegriff ethischer Gesetzgebung als der Inbegriff der Urbilder vollendeter Sittlichkeit, der vollendeten Darstellungen

unserer Pflichten.[333] Ehe wir aber dieser ästhetischen Ausgestaltung des ethischen Gedankens bei Schlegel weiter nachgehen können, müssen wir zu unserer Orientierung die Grundlegung der Aesthetik bei Kant selber uns zu vergegenwärtigen suchen, die in dem größeren Rahmen einer Kritik der Urteilskraft gegeben ist. Man hat die hohe Bedeutung gerade dieses systematisch abschließenden Werkes des großen Denkers für die weitere Entwicklung des Idealismus, insbesondere auch für Friedrich Schlegel und die Romantik[334] klar bemerkt. Und wir haben umsomehr Anlaß, darauf einzugehen, als sich in Friedrich Schlegels Briefen an seinen Bruder aus der Leipziger Zeit im Zusammenhang ästhetischer Auseinandersetzungen gerade mit Bezug auf dieses Kantische Werk Aeußerungen finden, die Schlegels damalige Stellung zu Kant in mancher Hinsicht entscheidend aufzuhellen geeignet sind.[335]

c) Kant und Schiller. Aesthetik und Kulturphilosophie.

Kants Kritik der Urteilskraft handelt vom Problem der Ganzheit, jenes Gliederungsverhältnisses einzelner Elemente im Sinn einer übergeordneten Norm, die sich in der Abgestimmtheit dieser Elemente aufeinander und auf das Ganze ausprägt. Es ist insofern das Problem der inneren Zweckmäßigkeit, der Teleologie, das hier zur Erörterung steht. Die Funktion der Urteilskraft aber ist eben die „Subsumtion" des Einzelnen unter das Allgemeine, die Bestimmung des Glieds gemäß der Regel des Ganzen.

Schon in der Kritik der reinen Vernunft war dies Problem aufgetaucht.[336] Dort handelte es sich nach Kants Ausdruck um die transzendentale Urteilskraft, die Urteilskraft als ein Glied im System der obersten Prinzipien der Naturgegenständlichkeit überhaupt. Die transzendentale Urteilskraft subsumiert nicht empirische Einzelheiten unter die allgemeinen Gesetze des Verstandes, sondern sie bestimmt die reinen Verstandesbegriffe im Sinn der allgemeinsten Bedingungen empirischer Einzelheiten, d. h. im Sinn der reinen Anschauung. So verknüpft sie den Verstand mit der Einbildungs-

kraft, in deren Gebiet die reine Anschauung gehört. Mit dem Begriff der reinen Anschauung aber ist ein Ganzheitsbegriff eigener Art gegeben. Kant selbst erklärt einmal in seinen Reflexionen Raum und Zeit für „tota analytica", Bedingungsganzheiten, die der Möglichkeit ihrer Teile vorausgehen, zum Unterschied von den „tota synthetica", die sich erst aus ihren Teilen zusammensetzen.[337] Indem die transzendentale Urteilskraft zwischen dem reinen Verstand und dem Ganzheitsprinzip der reinen Anschauung vermittelt, bestimmt sie den allgemeinen Naturbegriff, die Gesetzlichkeit aller besonderen Naturgesetze.

Hier aber entspringt ein neues Problem. Gemäß welchen Regeln besondert sich jene allgemeine Gesetzlichkeit? Was hebt die einzelnen empirisch festzustellenden Naturgesetze gegen die allgemeine Form der Naturgegenständlichkeit überhaupt ab und bestimmt sie in ihrem Verhältnis zueinander? Wir stehen mit dieser Frage unter der Norm des anderen Ganzheitsbegriffs, der Idee. Die Idee, als der Gedanke der Vollendung, der Totalität, stellt die Forschung unter die Forderung ins Unendliche fortschreitender Spezifikation bei größtmöglicher Homogeneität. Und auch hier vermittelt die Urteilskraft zwischen dem Verstandesbegriff und der Ganzheitsforderung der Vernunft. Aber sie ist hier nicht bestimmend, da ihr kein allgemeines Gesetz gegeben ist, sondern reflektierend. Sie betrachtet die uns zufällig scheinende Besonderheit der empirischen Naturgesetze als gemäß einem für uns allerdings nicht zu ergründenden Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen notwendig bestimmt; sie betrachtet sie, als ob ein Verstand den Grund ihrer Einheit enthalte, d. h. sie betrachtet sie gemäß dem Prinzip der Zweckmäßigkeit. Zweckmäßigkeit ist die Gesetzlichkeit des Zufälligen, des durch den allgemeinen Naturbegriff allein nicht restlos Bestimmten.

Hier wird die sachliche Beziehung von reiner Anschauung und Vernunft deutlich: Reine Anschauung bestimmt die Art der Erfüllung der Vernunftforderung unbedingter Ganzheit im Falle des Naturgegenstands, des Gegenstands unter dem Verstandesgesetze. Wir wissen bereits, daß jener Forderung hier nur in einem unendlichen

Progreß der Erkenntnis genügt werden kann. Aber nicht nur in diesem Geltungsgebiet beherrscht die Urteilskraft das Problem der Darstellung der allgemeinen Gesetzlichkeit im Konkreten; auch da, wo Vernunft selbst unmittelbar gesetzgebend ist, in der Sphäre sittlichen Handelns, leitet sie als praktische Urteilskraft die Besonderung des Sittengesetzes für den einzelnen Fall. Die Korrelation des allgemeinen Gesetzes und seiner Darstellung, die Funktion der Geltung in die Ganzheit bezeichnet hier wie dort die eigentümliche Leistung der Urteilskraft.

Die Kritik der Urteilskraft nun beschäftigt sich in ihrem zweiten Teil mit dem Problem der Ganzheit in der Natur, der Naturteleologie, wie es sich in ursprünglicher Reinheit am Begriff des Organismus entfaltet. Gerade das romantische Denken sollte vom Problem des Organischen her fruchtbarste Anregungen empfangen. Hier haben wir es mit der kritischen Grundlegung zu tun. Es handelt sich nicht um eine äußere, relative Zweckmäßigkeit, wonach ein Ding als Mittel für einen Zweck außer ihm zu betrachten wäre, sondern um die innere Zweckmäßigkeit als die Form der Zusammenstimmung der Teile des Gegenstands zum Begriff des Ganzen. Jeder Teil eines Organismus ist nur durch alle übrigen da und existiert nur um der anderen und um des Ganzen willen. Alles ist hier Zweck und wechselseitig auch Mittel. Wohl unterliegt auch der Organismus, da er ja Naturprodukt ist, der Kategorie der Kausalität. Aber nur sofern er zugleich als Naturzweck (nicht Zweck der Natur, sondern Darstellung des Begriffs einer realen Zweckmäßigkeit in der Natur) betrachtet, nur sofern die Idee des Ganzen als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit des Mannigfaltigen in Ansatz gebracht wird, ist er als Gegenstand der Erkenntnis möglich. Die Idee der Zweckmäßigkeit leitet den Erforscher der Organismen in der Verfolgung der kausalen Zusammenhänge. Sie hat eine regulative Funktion zum Unterschied von der konstitutiven Bedeutung der Kategorie, die den Gedanken der Natur überhaupt allererst ermöglicht. Es handelt sich hier für Kant um die Abgrenzung eines ausgezeichneten Gegenstandsbereichs innerhalb der Naturgegen-

ständlichkeit überhaupt.[338] Damit aber ist nun der Gedanke der Teleologie in die Naturbetrachtung eingeführt, und der Begriff des Organismus als eines Naturzwecks drängt notwendig fort zur Idee der gesamten Natur als eines Systems der Zwecke. Wir haben den erkenntnistheoretischen Sinn dieses Gedankens bereits herausgestellt. Darüber hinaus aber erweist sich hier, wie die Urteilskraft, das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft, auch den Uebergang vom Gebiet der Naturbegriffe zu dem des Freiheitsbegriffs ermöglicht. Denn sie begründet durch den Begriff der Zweckmäßigkeit die Möglichkeit des Gedankens eines unbedingten Endzwecks des Daseins der Welt, der nur in dem Menschen als moralischem Wesen gefunden werden kann. Das Problem der Natur und das Problem der Freiheit gelangen hier zu ihrer vollendenden Behandlung, indem sie beide auf eine letzte Einheit des Systems bezogen werden.

Der Begriff der Urteilskraft, der die theoretische Philosophie bis zu diesem Gipfel emporführt, von dem sich der Ausblick in das Reich der Freiheit eröffnet, der in der praktischen Philosophie das Pflichtgebot im Sinn der besonderen, naturbezogenen Lage gestaltet, er steht hier doch im Dienst fremder Gesetzgebungen. Sollte nun aber die Urteilskraft, als deren Prinzip der Gedanke der inneren Zweckmäßigkeit hervortrat, nicht auch in einem eigenen Bereich a priori gesetzgebend sein? Dieser würde sich ähnlich zwischen Natur und Freiheit einordnen wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft. Und nun findet Kant im Anschluß an die überkommene Psychologie zwischen dem Erkenntnisvermögen, dem Herrschaftsgebiet des Verstandes, und dem Begehrungsvermögen, dem die Vernunft das Gesetz gibt, das Gefühl, für das noch kein Prinzip a priori aufgewiesen ist. Das Gefühl steht in Beziehung zum Begehrungsvermögen, da mit diesem notwendig Lust oder Unlust verbunden ist, es steht aber auch in Beziehung zum Erkenntnisvermögen. Denn die Angemessenheit der besonderen Naturgesetze an unsere Fassungskraft gemäß dem Prinzip der Zweckmäßigkeit ist für uns eine Quelle der Lust; wir finden uns dadurch in unserem vernunftnotwendigen Streben nach Einheit der Prinzipien gefördert. Hier also

treten das Gefühl, der Faktor, der schlechterdings kein Element der Naturerkenntnis werden kann, und das Prinzip a priori der Urteilskraft zusammen, hier muß sich das Problem entscheiden. Vermag sich der Gedanke der inneren Zweckmäßigkeit im Hinblick auf das Gefühl, d. h. im Hinblick auf das Subjekt unter Absehen von jedem Erkenntnisbezug als eine Autonomie eigener Art zu entfalten? Ein neuer Geltungstypus wird hier Problem, eine eigentümliche Abwandlung der Korrelation von Geltung und Ganzheit: die Geltung des Aesthetischen, die den Gegenstand der Untersuchungen des ersten Teils der Kritik der Urteilskraft bildet.[339]

Die Geltungsart des Aesthetischen findet ihren Ausdruck in der Form des Geschmacksurteils, die Kant einer kritischen Analyse unterzieht. Das ästhetische Urteil ist ein Einzelurteil; es richtet sich auf einen einzelnen Gegenstand. Aber es sucht nicht den Gegenstand in begrifflicher Erkenntnis zu ergreifen, sondern reflektiert auf die Auffassung des Gegenstandes durch das Subjekt. Es ist kontemplativ. Das Wohlgefallen am Schönen beruht auf reiner Betrachtung und ist frei von allem Begehren, von allem Interesse an der Existenz des Gegenstands. Dadurch unterscheidet es sich von dem Vergnügen am Angenehmen, das die Begierde rege macht, und von dem Gefallen am Nützlichen als einem Mittel zu einer Annehmlichkeit, aber auch von der Billigung und Schätzung des sittlich Guten, das als Objekt des Willens das höchste Interesse bei sich führt. Dies schlechthin freie Wohlgefallen am Schönen wird daher, obwohl es sich nicht auf Begriffe (weder auf Begriffe der Erkenntnis noch der Sittlichkeit noch des Nutzens) gründet, dennoch auf allgemeine Beistimmung rechnen, da es ohne allen Bezug auf individuelle Triebe und Neigungen ist. Hier tritt die eigentümliche Form der Allgemeinheit heraus, die die ästhetische Geltung charakterisiert. Es ist eine Allgemeingültigkeit, die nicht auf Begriffen beruht, sondern auf dem Gefühl, eine subjektive Allgemeingültigkeit; es ist die allgemeine Mitteilungsfähigkeit eines Gemütszustandes, die dem ästhetischen Urteil zugrunde liegt. Wie aber soll diese möglich sein? Allgemeine Mitteilungsfähigkeit setzt allemal einen Bezug auf Erkenntnis voraus. Die allgemeine Mit-

teilbarkeit des Aesthetischen aber soll sich ohne einen Begriff von einem Gegenstand nur auf den Gemütszustand gründen. Soll es also ästhetische Allgemeingültigkeit geben, so kann sie nur auf dem Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander beruhen, das sich in dem Bezug einer gegebenen Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt realisiert. Der ästhetische Gemütszustand also ist das Gefühl eines freien Spiels der durch keinen Begriff beschränkten Vorstellungskräfte, sofern sie im Sinn einer Erkenntnis überhaupt zusammenstimmen, eines freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand, welche zusammen Einheit in der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung hervorbringen. In der begriffsfreien ästhetischen Reflexion ist also „die Anschauung selber und in sich ein Verstehen."[340] Wir ergreifen im ästhetischen Gemütszustand eine eigentümliche Form der Zweckmäßigkeit des Gegenstandes für unsere Vorstellung, wir werden uns einer bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiel der Vorstellungskräfte ohne jeden subjektiven oder objektiven Zweck — der erste würde ein Interesse in unsere Betrachtung mengen, der zweite einen Begriff vom Gegenstande voraussetzen — bewußt, und dies Bewußtsein selbst ist eben die Lust am Schönen, die durchaus auf Gründen a priori, nicht auf sinnlichem Reiz oder auf Rührung beruht. Die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte aber wäre als ein Gemeinsinn anzusehen, der als idealische Norm der Beurteilung des Schönen das allein mögliche subjektive Prinzip der Geschmacksurteile darstellen würde.

Wir finden Kant hier sorgsam bemüht, die Eigenart des ästhetischen Urteils in aller Reinheit herauszustellen. Ohne wirklich mit großer Kunst zu leben, sucht der tiefe systematische Kopf die Bedingungen dieses Geltungsbereichs im Hinblick auf die bereits feststehenden Pfeiler seines philosophischen Gebäudes zu bestimmen. Mit genialer Sicherheit schafft er die Grundlagen für echtes Kunstverstehen, indem er gegenüber tiefwurzelnden, altererbten[341] Anschauungen seiner Zeit die Kunst loslöst aus aller Vermengung mit Vergnügen oder Nutzen, mag dieser nun in Belehrung oder in Förderung

der Moral bestehen. Er ergreift die besondere Form von Allgemeingültigkeit, die sich nur im Mitleben des Subjekts verwirklicht, im reinen Genießen der klar gegliederten Ganzheit des Gegenstandes, seines schlechthin individuellen, in sich vollendeten Lebens. Dabei tritt der entscheidende Gedanke der ästhetischen Form in grundsätzlicher Klarheit heraus.

Freilich macht sich die mangelnde praktische Kunsteinsicht immer wieder bemerkbar. Die strenge Systematik des Kantischen Denkens hat ihn auf das Problem des Aesthetischen geführt, aber sie allein vermag bei aller grundsätzlichen Tiefe doch nicht sogleich die Fülle neuer Gesichtspunkte, die hier der philosophischen Bewältigung harren, in ihrer ganzen Weite zu erfassen. Wenn Kant die Allgemeingültigkeit des Schönen nicht anders zu sichern weiß, als indem er sie an der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis mißt, so ist darin die grundlegende Denkerleistung nicht zu verkennen, die dem anschauenden, unbegrifflichen Erkennen, wie es im ästhetischen Verhalten vorliegt, ihr Recht abzuleiten sucht. Wir sind auf einen Gegenstand möglicher Erkenntnis gerichtet, aber wir sehen von aller begrifflichen Bestimmung ab und erfahren allein in dem Gestimmtsein unseres Gemüts jene eigentümliche Freude, die wir jedem Betrachter dieses Objekts ansinnen. Doch vermag sich die Geltung des Aesthetischen hier noch nicht recht zu vollem Eigenleben zu entfalten,[342] und in dem Spiel der beiden Erkenntniskräfte Einbildungskraft und Verstand ist doch nur ein dürftiger Ausdruck für die erlebte Einheit der ganzen Persönlichkeit im Kunstgenuß gefunden. Auch zeigt sich Kants Unfreiheit auf diesem Gebiete darin, daß ihm die Reinheit des Geschmacksurteils zu leiden scheint, wenn die Schönheit die Vollkommenheit des Gegenstandes nach einem Begriff voraussetzt. Es soll sich dann nur um eine anhängende im Gegensatz zur freien Schönheit handeln, deren Gegenstand für sich nichts bedeutet. Wir würden vielmehr in dem gefälligen Spiel verschlungener Linien etwa nur einen sehr untergeordneten Fall des Aesthetischen erblicken — freilich zählt Kant auch die Musik ohne Text zur freien Schönheit —, während doch sonst gerade die hohe Kunst sinnvolle, bedeutungsschwere Inhalte zu

gestalten sucht und in der Ueberwindung aller Eigen-Sinnigkeiten zur Harmonie des Ganzen ihre schöpferische Kraft bewährt.[343]

Aus all diesen Bedingtheiten der Kantischen Kunstauffassung ist es auch zu verstehen, wenn der Begriff des Ideals in seinen Darlegungen nicht wirklich die ganze Tiefe und Weite seines Sinns enthüllt. Da das Ideal die Vorstellung „eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“[344] ist, kann es nur von anhängender Schönheit ein Ideal geben, der eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zugrunde liegt, wobei jedoch noch vorauszusetzen ist, daß diese Idee in sich selber genügend fixiert ist, daß sie ihren Sinn in sich selber trägt. Nur ein Wesen also, das den Zweck seiner Existenz in sich selber hat, nur der Mensch ist eines Ideals der Schönheit fähig. Zum Ideal der Schönheit gehört die Normalidee, die als Maßstab für die Beurteilung der Richtigkeit in Darstellung der Gattung nur — eine höchst bedeutsame Unterscheidung! — die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, und sodann der Ausdruck des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht positiv gefallen würde, das aber ein Interesse ins Spiel bringt. Die Beurteilung nach einem Ideal der Schönheit ist also nicht rein ästhetisch. Auch hier sucht das Aesthetische sich zwischen Wissenschaft und Ethik seinen Platz zu sichern, ohne daß doch eine klare Abgrenzung gelänge. Indem die Idee, die sich im ästhetischen Gegenstand ausspricht, ethisch gefaßt wird, erscheint das Ideal der Schönheit auf den Menschen eingeschränkt, und indem andererseits die Bestimmung des begriffsfreien und interesselosen Wohlgefallens am Schönen in dürftiger Enge verharrt, gerät der eigentliche ästhetische Hauptbegriff in die schiefe Stellung, in der er selbst sogar die Reinheit des Aesthetischen zu trüben scheint. Erst im Fortgang seiner Erörterungen befreit sich Kant immer mehr von solchen Einseitigkeiten, um allmählich die Grundlagen auszugestalten, auf denen eine weit tiefere Fassung des Gedankens vom Ideal der Schönheit möglich wird.

Denn neben Kants persönlicher Kunstfremdheit ist doch noch ein anderes Moment zur Erklärung mancher Engen des Blicks wesentlich. Kant gibt in diesen ersten Abschnitten seinem eigenen Plane

nach eigentlich nicht die Analyse des Aesthetischen überhaupt, sondern, einer traditionellen Gliederung folgend,[345] die „Analytik des Schönen", der er die „Analytik des Erhabenen" gegenüberstellt. Beide zusammen sollen den Umkreis des Aesthetischen ausfüllen. Erst nach der Einarbeitung des Erhabenen in den Zusammenhang dieser Untersuchungen kann also eine einigermaßen umfassende Ueberschau über die Gesamtheit der ästhetischen Probleme erwartet werden. Mag auch der Abschnitt vom Erhabenen nicht die gleiche grundlegende Bedeutung besitzen, da die für das Aesthetische letztlich entscheidenden Momente bereits am Problem des Schönen herausgearbeitet worden sind,[346] so tritt darin doch eine Seite ausdrücklich hervor, die bisher mehr im Hintergrund geblieben ist, und vollendet die Grundlegung für die Betrachtungen, in denen Kants Aesthetik ausklingt. Denn in dem Begriff einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, einer freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft, ist wohl der entscheidende Gedanke der ästhetischen Form gewonnen, aber noch hat er sich nicht in voller Klarheit als das Gesetz der Gegebenheit des ästhetischen Gehalts enthüllt, ja, der Gehalt ist der Form gelegentlich geradezu als außerästhetischer Stoff gegenübergetreten. Die Form ist in allzu enger und ängstlicher Fassung ihres Begriffs verarmt. Nun aber wird in hohem Maße das Moment des Gehalts Problem. Die unzulängliche Bestimmung des Formbegriffs bringt es sogar mit sich, daß dieser Terminus hier in entgegengesetzter Einseitigkeit infolge der möglichen Formlosigkeit eines als erhaben beurteilten Gegenstandes ganz aus der Betrachtung ausscheidet. Aber wichtiger als diese unberechtigte Begriffsverengung ist für uns, daß im Zusammenhang der Kantischen Erwägungen über das Problem des Erhabenen an die Stelle des freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand die Beziehung der Einbildungskraft in ihrem Spiel auf die Vernunft tritt. Die Ideen des Unendlichen und des Unbedingten, die bisher (in der Erörterung des Ideals der Schönheit) nur in einseitiger Beschränkung auf die sittliche Bestimmung des Menschen als eigentlich außerästhetisches Motiv in unseren Gesichtskreis traten, erlangen hier ihre volle ästhe-

tische Fruchtbarkeit. Gemäß der in der Kritik der reinen Vernunft angelegten Unterscheidung mathematischer Ideen der Unendlichkeit der Welt und dynamischer Ideen des Daseins der Natur wird nun ein mathematisch und ein dynamisch Erhabenes angenommen. Mathematisch erhaben ist eine Erscheinung, vor deren Größe die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos anspannt, wodurch in uns die Idee des Unendlichen, die Idee eines absoluten Ganzen, und damit das Bewußtsein unseres alle Sinnlichkeit übersteigenden Vernunftvermögens erweckt wird. Als dynamisch erhaben erscheint die Natur, sofern die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen gibt (ohne uns freilich wirklich zu gefährden), zugleich aber unsere Kraft aufruft, die in der Ueberlegenheit unserer unbedingten Vernunftbestimmung über alle Gewalt der Natur beruht. Erhaben sind eigentlich nicht die Dinge, sondern unsere Gemütsstimmung im Bewußtsein der unbedingten Ideen, an die keine Sinnlichkeit heranreicht. Daher aber nennen wir auch einen Gegenstand erhaben, „dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.“[347] Ist der Geschmack als das Vermögen der Beurteilung des Schönen bestimmt worden, so erscheint nun als Voraussetzung für die Beurteilung des Erhabenen das Gefühl, und zwar das moralische Gefühl, das Gefühl für (praktische) Ideen. Am Erhabenen werden wir uns der Bestimmung der Menschheit bewußt. Und wenn Kant die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils aus dem Bezug des Gemüts auf Erkenntnis überhaupt hat herleiten wollen, so soll nun die Allgemeingültigkeit des Urteils über das Erhabene auf der Anlage der Menschheit zum Moralischen beruhen. Wieder ist das Eigengesetz des Aesthetischen in seiner theoretischen Erfassung gefährdet durch die Norm andersartiger Geltungsbestimmtheiten, die als Gehaltsmomente unter den ästhetischen Gesichtspunkt treten. Aber wichtiger ist doch, daß das Aesthetische hier befreit ist zur Darstellung menschheitlichen Lebensgehalts in aller Fülle und Tiefe.

Und nun entfaltet sich diese Grundlegung in einem überraschenden Reichtum fruchtbarster Gedanken, die das Problem des Aesthetischen selbst immer feiner bestimmen. Stand bisher — unbeschadet der Allgemeingültigkeit der ästhetischen Gesichtspunkte — das Naturschöne im Vordergrund der Betrachtung, so versucht Kant nun auch dem Kunstschönen, das doch in der Sicherheit der Erfüllung seines Gesetzes wie Natur wirken soll, das daher nur als Produkt des Genies möglich ist, in besonderen Darlegungen sein Recht werden zu lassen. Aber wir verweilen nicht im einzelnen bei den mannigfaltigen, zum Teil höchst bedeutsamen, zum Teil aber auch die historischen Bedingtheiten des Kantischen Kunstverstands verratenden Erörterungen und weisen nur auf den Begriff hin, durch den Kant das Problem des Aesthetischen in neuer Wendung erfaßt und zugleich terminologisch noch straffer in sein System einfügt: den Begriff der ästhetischen Idee. Sie tritt als eine Anschauung, eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch ein Begriff adäquat sein kann, der Vernunftidee gegenüber als dem Gesetz der Einheit und Ganzheit von Begriffen, dem keine Anschauung zu genügen vermag. Was Kant als das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand, von Einbildungskraft und Vernunft zu bestimmen gesucht hat, jene eigentümliche Einheit von Anschauen und Verstehen, von Gestalt und Sinn, die dem Aesthetischen zukommt, jenes Erfassen der anschaulichen Notwendigkeit in der Gliederung eines Ganzen, das sich in seiner Selbstgenugsamkeit als ein Unbedingtes aus dem Fluß der Erscheinungen hebt und eine Unendlichkeit der Bedeutung in sich entfaltet, das wird nun in dem Gedanken der ästhetischen Idee entscheidend zusammengefaßt. Das Aesthetische ist hier in grundsätzlicher Reinheit ohne jede Beimengung ethischer oder wissenschaftlicher Elemente herausgestellt. Und mit Bezug auf diesen ästhetischen Begriff der Idee wäre auch erst ein echter Begriff vom Ideal der Schönheit zu gewinnen. Indem nun aber im Bereich des Aesthetischen ein Anschauliches in unbedingter, überempirischer Bedeutsamkeit aufleuchtet, ergibt sich als letzte Bestimmung der symbolische Sinn des Schönen. Das Symbol ist eine Anschauung,

durch die ein alle Möglichkeit unmittelbarer Versinnlichung übersteigender Vernunftbegriff vermittels einer Analogie in der Beurteilung dargestellt wird. Die Schönheit erscheint als Symbol der Sittlichkeit. Hat Kant gelegentlich darauf hingewiesen, daß auch die Gesetzmäßigkeit einer Handlung aus Pflicht unter ästhetischem Gesichtspunkt (als erhaben oder als schön) betrachtet werden kann, so erscheint jetzt die freie Erfüllung des eigenen individuellen Gesetzes, wie sie im Aesthetischen vorliegt, selber als ein Bild vollendeter Sittlichkeit. Im Schönen ergreifen wir die Darstellung der Einheit von Natur und Freiheit im Uebersinnlichen. Wohl lassen Kants Darlegungen nicht überall die volle Tiefe des Gedankens erkennen, aber sie enthalten die fruchtbaren Ansätze, die dann in Schillers Philosophieren zu reichster Ausgestaltung gelangen.

Wir glauben es zu verstehen, wenn Friedrich Schlegel in seinem ästhetischen Gedankenaustausch mit seinem Bruder nur mit einiger Scheu daran denkt, die Kritik der Urteilskraft vielleicht noch einmal lesen zu müssen. „Es würde mich in einen Strom von Gedanken reißen, dem ich mich nur eben entrissen.“[182] Denn in diesem Buch, vor allem in den Darlegungen über das Erhabene und in manchen Schlußbetrachtungen, sind alle die Motive lebendig, die wir in Schlegels Kunsterleben aufweisen konnten: der hohe menschheitliche Gehalt im Erhabenen, das eigentlich ein Zustand unseres Gemütes selber ist, sofern wir schauend den „Sieg des freien Geistes über die Natur“[348] erfahren, die Versinnlichung des Sittlichen in der Kunst, der Bezug auf das Unendliche und Unbedingte. Alle diese Gedanken müßten in Schlegel wieder aufgewühlt werden. Aber in voller Tiefe begreifen wir doch erst sein Zögern, wenn wir uns seine grundsätzlichen Zweifel gegenüber der Möglichkeit eines solchen Werks klarmachen. Schlegel findet in Kants Aesthetik seine eigensten Gedanken gedeutet, aber die theoretischen Grundlagen erscheinen ihm doch höchst fragwürdig. Ein nochmaliges Durchlesen des Buches würde ihn in eine prinzipielle Auseinandersetzung mit den letzten Voraussetzungen der Kantischen Philosophie verwickeln. Schlegels Stellung zur Frage einer Grundlegung der Aesthetik im Unterschied

von seinen schon dargestellten persönlichen Kunstüberzeugungen soll uns hier beschäftigen.

Schlegels Bedenken erscheinen radikal genug. „Indessen zweifle ich sogar noch“, schreibt er, „ob es eine Kritik der Urteilskraft gibt; die Urteilskraft ist meines Bedünkens kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens, sondern eine ganz bestimmte Tätigkeit des Verstandes, und nach dem Sprachgebrauch nicht der reine Begriff dieser Verstandeshandlung, sondern die Erscheinung mit allen Besonderheiten, die die Erfahrung daran entdeckt, und dann auch Richtigkeit und Fertigkeit darin.“[182] Und er erläutert seine Meinung noch weiter: „Die Kritik der reinen Vernunft ist ewig, weil ihre Irrtümer wesentlich notwendig sind. Den Streit über die Allgemeingültigkeit des Schönen halte ich aber für zufällig.“[151]

Schlegel bezweifelt nicht, daß es eine Urteilskraft gibt; er läßt die psychologisch-erkenntnistheoretische Gliederung der Erkenntnisvermögen, wie man sie damals kannte, durchaus gelten. Aber die Möglichkeit einer Kritik der Urteilskraft ist ihm fraglich. Der Sinn dieses Zweifels wird verdeutlicht durch die Gegenüberstellung der Kritik der reinen Vernunft. Diese Kritik ist ewig sinnvoll, denn sie hat ewige Irrtümer zu berichtigen, Irrtümer, in die sich die Vernunft ihrem Wesen nach notwendig verwickelt und deren trügerischer Schein auch nach seiner Aufdeckung nicht verschwindet.[349] Schlegel denkt an die Transzendentale Dialektik, in der Kant die dogmatischen Lehren über Seele, Welt und Gott als nichtig entlarvt, weil sie den Bedingungen synthetischer Urteile a priori nicht genügen. Wir haben dargelegt, wie die Kantische Fragestellung durch die inneren Schwierigkeiten und Widersprüche der dogmatischen Metaphysik historisch veranlaßt wurde, wir haben an dem Beispiel der Auflösung der Antinomie von Kausalität und Freiheit die kritische Tat Kants zu verdeutlichen gesucht. Es wurde klar, wie die Kritik der alten Metaphysik sich in durchaus positivem Sinn als Analyse und Rechtfertigung der Formen möglicher Geltungsansprüche entfaltet, wie Kritik der reinen Vernunft nichts anderes besagt als kritische Besinnung auf die Möglichkeit, d. h. die apriorischen Vor-

aussetzungen aller Erkenntnis. Dabei werden die Gegenstände der Metaphysik aus dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis ausgeschieden und in der Eigenart ihrer Geltungsform neu begründet. Die Zeitgenossen freilich sahen in Kant vor allem den „Alleszermalmer“ (nach Mendelssohns Wort), der die Heiligtümer der Metaphysik entthront habe. Und mag auch die weitere kritische Arbeit Kants den eigentlichen Sinn seines Bemühens immer klarer haben hervortreten lassen, so schwingt doch die negative Bedeutung des Wortes Kritik in der Schlegelschen Auffassung noch mit. Die Kritik hat Irrtümer zu verhüten; sie hat der Vernunft die Grenzen zu bestimmen, deren Ueberschreitung notwendig zu Irrtümern führen würde. In dieser Funktion scheint Schlegel das Recht einer Kritik der reinen Vernunft begründet zu sein.

Ganz anders aber als mit der reinen Vernunft steht es mit der Urteilskraft. Eine Kritik der Urteilskraft müßte auch notwendige Irrtümer zu verhüten finden. Und diese Auffassung kann in dem Umstand eine Stütze sehen, daß Kant die Disposition der Kritik der reinen Vernunft für seine weiteren kritischen Hauptwerke einfach übernimmt, um sich der Vollständigkeit der Gesichtspunkte für die Behandlung seines Gegenstands zu versichern. So wird auch in jedem der beiden Hauptteile der Kritik der Urteilskraft der Analytik eine Dialektik gegenübergestellt. Die Antinomie des Geschmacks nun soll darin bestehen, daß man einmal behaupten könne, daß jeder seinen eigenen Geschmack habe, daß sich daher darüber nicht disputieren lasse und also das Geschmacksurteil sich nicht auf Begriffe gründen könne, und daß mit dem gleichen Anschein von Recht die andere These verfochten werden könne, das Geschmacksurteil gründe sich auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber nicht einmal streiten, sonst könnte man nicht jedermann Einstimmung ansinnen. Es ist das bereits erörterte Problem der besonderen Geltungsart des Aesthetischen, das hier gestellt ist, und wie es sich bei der Antinomie der reinen Vernunft darum handelte, die besonderen Gegebenheitsweisen zu entwirren, deren Vermengung jenen Widerstreit hervorrief, so wird auch hier die besondere Form der Gegeben-

heit des Aesthetischen gegen bloße Annehmlichkeit der Empfindung und gegen begriffliche Allgemeingeltung abgegrenzt werden müssen, um die verschiedene Richtung des Sinns jener Behauptungen und damit ihre Vereinbarkeit zu erweisen. An diese Kantischen Darlegungen knüpfen Schlegels Einwände an.

Schlegel erscheint der Streit über die Allgemeingültigkeit des Schönen als zufällig. Er entspringt nicht mit derselben sachlichen Notwendigkeit wie die Antinomien der reinen Vernunft. Er ist mehr eine landläufige Anschauungen verarbeitende Form der Darstellung des Problems, die durch Kantische Dispositionsgewohnheiten nahegelegt ist. Da also, wie es scheint, von notwendigen Irrtümern der Urteilskraft nicht die Rede sein kann, muß die Möglichkeit einer Kritik der Urteilskraft (in dem negativen Sinn, der Schlegel vorschwebt) durchaus zweifelhaft sein.

Daß aber im Gebiet der Urteilskraft von einem notwendigen Widerstreit nicht gesprochen werden kann, hat einen tieferen Grund. Nach Schlegels Meinung ist nämlich die Urteilskraft gar kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens, wie Verstand und Vernunft es sind. Sie hat — so dürfen wir wohl interpretieren — keine selbständige Gesetzgebung nach Prinzipien a priori. Daher besteht natürlich auch keine Gefahr, daß sie ihre Prinzipien über ihren rechtmäßigen Bereich hinauszutragen versuchen könnte, daher kommt eine kritische Grenzsicherung hier gar nicht in Frage.

Wie aber begründet Schlegel seine Auffassung? Was führt er gegen Kants wohlbefestigten Gedankenbau ins Feld? Er beruft sich auf den Sprachgebrauch! Unter Urteilskraft versteht man eine bestimmte Tätigkeit des Verstandes, nämlich das Subsumieren eines Einzelnen unter ein Allgemeines, und zwar denkt man dabei keineswegs an den reinen Begriff dieser Verstandeshandlung, an die allgemeine Beziehung der Bestimmtheit des Einzelmoments durch die übergeordnete Norm, sondern an den empirischen Akt in seiner konkreten Besonderheit, und man spricht vor allem dem Urteilskraft zu, der in dem richtigen Vollzug dieser Verstandeshandlung eine gewisse Fertigkeit erlangt hat. Die Urteilskraft wird hier rein als Moment

persönlicher Begabung gefaßt, wie es auch mit Verstand und Vernunft in Schlegels Hamletdeutung geschah, nur daß diesen ihre Funktion der Begründung gegenständlicher Geltungsformen gewahrt bleibt.

Natürlich kennt auch Kant den empirischen Begriff der Urteilskraft. Er bildet in der Kritik der reinen Vernunft den ersten Ansatzpunkt für seine Erörterung dieses „Vermögens". Aber seine Untersuchungen führen — wir legten es kurz dar — von hier aus in Tiefen, in die Schlegels Denken bei der ersten Lektüre nicht zu folgen vermochte. Wie Kant, ausgehend von der Unterscheidung von Verstand und Urteilskraft, von allgemeiner Regel und Bestimmung des Einzelnen gemäß der Regel, den Begriff einer transzendentalen Urteilskraft bestimmt, wie er sodann den Sinn der Gesetzesgemäßheit des Einzelnen im Gedanken der inneren Zweckmäßigkeit herausarbeitet, wie er seine Bemühungen krönt durch die philosophische Begründung des Schönen als der Form begriffsfreier autonomer Geltung im Medium dieser ganzheitlichen Gliederung: das alles ist Schlegel verschlossen geblieben. Er weiß nur von der Urteilskraft des allgemeinen Sprachgebrauchs. Die grundlegende Kantische Tat für die Aesthetik ist nicht verstanden.[350]

Doch denkt Schlegel keineswegs daran, mit der Möglichkeit einer Kritik der Urteilskraft die Aesthetik überhaupt aufzugeben. Er macht es sich nur viel leichter; es scheint ihm alles viel einfacher zu liegen, als man nach Kants mühsamen Analysen glauben könnte: „Sollte der Unterschied unter subsumierender und reflektierender Urteilskraft so schwierig sein?" fragt er den Bruder. „Ich will und mag nicht nachlesen, und nicht einmal zuviel nachdenken. Mich deucht, der Gegenstand des Urteils wird entweder einem Begriff untergeordnet oder einem ursprünglichen Zustand des Gefühlsvermögens."[351] Die ästhetische Urteilskraft also, die, weil ihr kein Begriff gegeben ist, nicht subsumierend, nicht bestimmend verfahren kann, sondern in der Reflexion über die Form eines einzelnen Gegenstandes deren Zweckmäßigkeit für unsere Auffassung beurteilt, erhält bei Schlegel die Funktion der Unterordnung ihres Gegenstandes unter einen „ursprünglichen Zustand des Gefühlsvermögens". Damit

sind alle die Schwierigkeiten der Rechtfertigung einer allgemeinen, doch nicht auf Begriffe gegründeten Geltung umgangen. Es liegt nur eine besondere Form der Subsumtion vor, eine Subsumtion nicht unter Begriffe, sondern unter einen ursprünglichen Zustand des Gefühlsvermögens, dessen Ursprünglichkeit eben die Allgemeingültigkeit des Urteils gewährleisten soll. Dieser freilich nur ganz flüchtig hingeworfene Gedanke reicht natürlich bei weitem nicht an die Feinheit der Kantischen Darlegungen über die Gründe a priori des Geschmacksurteils heran. Der Begriff der Subsumtion erscheint ganz in dem äußerlich formalen Charakter der alten Abstraktionslogik, den er im Verlauf der Kantischen Untersuchungen an den entscheidenden Punkten völlig abgestreift hat, aber in seinem logischen Sinn getrübt durch den ungeklärten Bezug auf das Gefühlsvermögen. Und die Ursprünglichkeit des Gefühlszustandes, die Kant in seiner sorgsamen Entwicklung des Gedankens eines freien Spiels unserer Erkenntniskräfte, dessen Bewußtsein selbst die ästhetische Freude ist, einer Stimmung unseres Gemüts zur Erkenntnis überhaupt, die daher allgemein mitteilbar sein muß, zu begründen sucht, wird von Schlegel unter Beiseitelassung all dieser philosophischen Bemühungen einfach als Ergebnis übernommen. Freilich ist gegen seine Rechtfertigung nicht viel einzuwenden. „Die vollendete Bearbeitung dieser [ursprünglichen Zustände des Gefühlsvermögens] kann dem Denker vielleicht unentbehrlich sein, aber was soll der Künstler damit und auch der, der ihn beurteilt? Sind sie so unglücklich, schon einige Begriffe zu haben, so dürfen sie freilich nicht stehenbleiben und müssen auf einem dornigten Wege fortgehen, der spät aber doch endlich wieder zur Natur zurückführt.“[352] Denn wer ein Kunstwerk hervorbringt oder aber (um die Kantische Unterscheidung hier einzuführen[353]) die Kritik des Geschmacks als Kunst, d. h. in der Betrachtung einzelner Werke übt, der bedarf natürlich nicht der Begründung seiner Begriffe aus letzten Voraussetzungen, die wir dem Philosophen, der die Kritik des Geschmacks als Wissenschaft betreibt, der die allgemeine Möglichkeit jener Kunstbeurteilung abzuleiten hat, nicht erlassen können.

Wir würden nun aber doch irren, wenn wir Schlegel einfach auf die Seite der Künstler oder praktischen Kunstbeurteiler stellen wollten. Er folgt zwar nicht der Kantischen Führung in der Kritik der Urteilskraft, dennoch aber ist ihm der Begriff des Aesthetischen ein wichtiges Problem. „Ich rede von nichts Geringern als von dem, wonach immer zuerst gefragt wird, sobald von den Künsten die Rede ist, nämlich die Lehre von dem Begriff des Schönen, Erhabnen, wozu dann noch das Rührende, Vollkommne, Wahre sich gesellen mag. Ich führe so einige an; denn wer hat nur nach dem Quell geforscht, aus dem sich die vollständige Aufzählung aller dieser ursprünglichen zusammengesetzten Zustände des Gefühlsvermögens ergeben könnte. — Vergiß aber ja nicht, daß ich eben bloß von Begriffen redete. Oft hat man auch solche Massen von Erfahrungen dieser Art, die sich sehr deutlich von dem übrigen absondern und sich zu einem Ganzen gleichsam zusammenhäufen. Bilden sage ich mit Fleiß nicht, weil an innren Zusammenhang und also an äußre Ordnung hier nicht zu denken ist. Ich dächte, jemand, der seinen Gegenstand ganz übersieht und der sich hinsetzt, um eine Abhandlung über das Lächerliche, Naive, Erhabene, Schöne (hier in ganz anderm Sinne) zu schreiben, müßte gar nicht wissen, wo er anfangen und enden sollte. Wie soll da ein Ganzes entstehen? Einzelne reichhaltige Beobachtungen, aber ist es nicht barbarisch, diese so in dem schwankenden Umfange irgend eines Wortes nebeneinander aufzuhäufen? — Was aber die Begriffe betrifft, so ist das vielleicht, wenn man alles Ueberflüssige absondert, nur die Frage von den Grundtrieben der Seele.“[352]

Diese Stelle ist in vieler Hinsicht belehrend. Schlegel unterscheidet scharf zwischen einer bloßen Beschreibung der einzelnen Arten des Aesthetischen auf Grund reicher Erfahrung, die doch nur eine zusammenhanglose Anhäufung verschiedenster Beobachtungen unter der Leitung eines stets unsicheren Wortgebrauchs sein könnte und daher als barbarisch abgelehnt wird,[354] und zwischen der vollständigen Ableitung ihrer Begriffe aus einem gemeinsamen Quell. Er ist über das Stadium einer empirischen Zergliederung unserer Ge-

fühle hinaus und strebt nach objektiver Wissenschaft, aber er ist doch in der Interessenrichtung der vorkantischen Aesthetiker auf die mannigfaltigen Erscheinungsweisen des Aesthetischen befangen, deren beispielsweise Aufzählung unkantisch genug ausfällt.[355] Daß gerade die Kantische Aesthetik im tiefsten Sinn nach dem Quell alles Aesthetischen forscht, ist ihm offenbar nicht aufgegangen, und über die Schwierigkeiten, die sich einer Lehre vom Begriff des Schönen, des Erhabenen usw. entgegenstellen, die vor allem in dem Gedanken eines Quells, eines Prinzips des Aesthetischen verborgen sind, hat er sich im einzelnen wohl nicht Rechenschaft abgelegt. Jene Begriffe scheinen sich ihm als die Grundtriebe der Seele zu ergeben, die er ganz ähnlich in Ansatz bringt wie die ursprünglichen Zustände des Gefühlsvermögens. Es sind empirisch bekannte Gegebenheiten, sofern sie doch allgemeinen Normen unterliegen. Hemsterhuis hätte vielleicht von Organen gesprochen.

Und sofort geht Schlegel auch daran, das System jener Grundtriebe zu skizzieren. Um sie aus dem bloß Erfahrungsmäßigen herauszuheben und theoretisch zu verfestigen, bringt er sie zu den Kantischen Kategorien der Quantität in Beziehung,[356] die eine gewisse Ausnahmestellung erlangt hatten. Kant selber hat gelegentlich die drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, nach der Abfolge der Quantitätskategorien aufgebaut — „der Fortgang geschieht hier wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben“,[357] — Reinhold hat versucht, mit ihrer Hilfe die Kategorien überhaupt einheitlich abzuleiten,[358] und nun sollen die drei Grundtriebe des Gefühls nach Vielheit, Einheit, Allheit „den Umfang der Welt (d. h. aller unsrer Gedanken, alles unseres Seins) umfassen.“ Im Verfolg jener Kantischen Andeutung nämlich setzt Schlegel für diese Kategorien Leben, Kraft, Gott. „Nur die Vermählung aller erzeugt menschliches Dasein; die strenge Absonderung ist nur Werk des Verstandes.“ Das menschliche Leben wird ergriffen in Lust, Kampf und Liebe, die Kraft des Willens ist Selbsttätig-

keit, d. h. Einsicht und Ehre, Ehre ohne Tugend aber ist wie Verstand ohne Vernunft, und Tugend ist Genuß Gottes. Einheit mit Gott in der Fülle der Kraft und des Lebens ist höchster Maßstab menschlichen Werts.[359] Aber auch ein Gedicht — wir kennen bereits diesen Gedankengang[360] — „hat soviel Wert, als menschliche Lebenskraft darin ist. Dazu gehört aber auch die Richtung aller Teile auf das höchste Ziel; und was anders ist Sittlichkeit?"

So führen Schlegels Erwägungen zur Aesthetik in ihrer umfassendsten Durchführung zu einer großartigen im Grunde ästhetischen Gesamtschau des menschlichen Lebens, sofern es sich in seinen ewigen Grundrichtungen im Göttlichen vollendet, und die Ganzheit des Kunstwerks wird durchaus im Kantischen Sinn, der zugleich ein ursprünglich Schlegelscher Sinn ist, als ein Bild erfüllter Sittlichkeit betrachtet. Von Kantischen Kategorien hebt die Betrachtung an, in dem Kantischen Gedanken vom Schönen als einem Symbol des Sittlichen klingt sie aus: und doch ist sie in ihrer methodischen Grundhaltung so unkantisch wie nur möglich. In großen, kühnen Zügen wird das Gemälde unseres Daseins entworfen, durch eine Anleihe in der Werkstatt des systematischen Philosophen wird die Grundperspektive gesichert, ohne daß im einzelnen schon strenge Motivierung und feine Durchführung in Frage kämen.

Man hat in dieser Briefstelle mit Recht einen entscheidenden Ansatz für das Philosophieren der Romantiker oder doch wenigstens Friedrich Schlegels selber gesehen. Nach Erwin Kircher ist hier „eine erhebliche Erweiterung der idealistischen Philosophie", „eine Transszendentalphilosophie der Seele" gefordert. „Nicht bloß das Vorstellungsleben, sondern der gesamte Inhalt unseres seelischen Lebens ist ihr wesentlich."[361] „Es sind in unserem Erleben, und nicht nur nach seiner Verstandes- und Willensseite, ursprüngliche apriorische Elemente, deren Geltung in unserem Seelenleben über die Schwankungen seiner einzelnen Gefühlsinhalte erhaben ist. Diese überempirischen Bestandteile gilt es zu ergreifen." Dabei handle es sich also nicht um empirisch-psychologische Analyse, aber auch nicht um eine konstruktiv-deduktive Ableitung psychischer Inhalte nach Art Schillers

oder Schellings, sondern die Methode sei „kritisch, transzendental-logisch, analytisch“. Doch wolle sie die „überindividuellen und darum formalen Bestandteile des Bewußtseinsinhalts“ „nicht einfach sammeln wie Kant“, sondern „sie vollständig ableiten aus obersten und ewigen Zwecken des menschlichen Geistes“.[362] Wir wollen Schlegels „Rhapsodie“[308] im Hinblick auf diese Darlegungen näher betrachten. Dabei wird es vor allem darauf ankommen, uns den Sinn der Kantischen Tat in aller Klarheit zu vergegenwärtigen, um die Richtung und die Bedeutung der Schlegelschen Bestrebungen in ihrem Verhältnis zu Kant übersehen zu können. Wir wollen uns schrittweise dem Ergebnis zu nähern versuchen.

Es ist in den Grundzügen dargelegt worden, wie Kant zunächst die Gegenständlichkeit der Erfahrung begründet, wie sich ihm im Sittengesetz ein Geltungsanspruch eigener Art enthüllt, von dem her dann auch die eigentümliche Objektivität der Gegenstände unseres Glaubens ihre Rechtfertigung erfährt, und wie schließlich die Allgemeingültigkeit des Schönen in seiner Grenzziehung gesichert wird. Der Gedanke der Gegenständlichkeit überhaupt, der jede weitere Begründung ablehnt, weil er selbst der Sinn aller Begründung ist, hat sich hier unter immer neuen Gesichtspunkten in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Ausprägungen entfaltet, die Kultur in ihrem Gesamtumfang, so darf man wohl sagen, ist philosophisch abgeleitet; denn auch Recht und Staat, die wir nicht ausdrücklich betrachtet haben, finden im Kantischen Denken ihre Stelle. Was als Geltungswert Anerkennung fordern mag, ist in seinen letzten Gründen ergriffen.

Wie verhält sich nun hierzu Schlegels Entwurf? Wir hörten eben: Eine Transzendentalphilosophie der Seele soll darin angelegt sein. Kants Transzendentalphilosophie ist die Philosophie des Gegenstandsgedankens in all seinen Abwandlungen. Ja, es ist der Sinn des Begriffs transzendental, den Bezug auf das Gegenstandsproblem in seinen apriorischen Voraussetzungen auszudrücken. Diese Voraussetzungen ergreift Kant in der allgemeinsten Gesetzlichkeit des Verstandes, der Urteilskraft, der Vernunft. Er ergreift sie in den

Normen und als die Normen unseres Erlebens. Der Gegenstand genügt den Bedingungen möglichen Erlebtwerdens, er steht unter den Gesetzen der Denkbarkeit; er ist von unserem Erleben nicht durch eine Kluft geschieden. Die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand aber drückt sich darin aus, daß sie die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig macht.[363] Es kann geradezu gesagt werden: Die Notwendigkeit in der Verknüpfung von Vorstellungen i s t der Gegenstand. Die verschiedenen Arten dieser Notwendigkeit nun, die verschiedenen Arten, unsere Vorstellungen auf Gegenstände zu beziehen, die verschiedenen Formen, in denen uns Gegenständliches gegeben ist, hat Kant in seinen großen kritischen Werken analysiert und so die Welt der Gegenständlichkeit aufgebaut. Er hat den Begriff des Gegenstandes in all seinen Gestaltungen in seinem unaufhebbaren Bezug auf den Begriff des Erlebens entwickelt.

Von hier aus ergäbe sich nun eine Möglichkeit, den Gedanken einer Transzendentalphilosophie der Seele als einer Erweiterung der idealistischen Philosophie zu deuten. Kant hat wohl die entscheidende Funktion des „Ich denke" für den Aufbau des Gegenstandsgedankens kritisch begründet, aber er hat, in rein gegenständliche Analysen vertieft, niemals die Folgen seiner Erkenntnisse für den Begriff des „Ich denke" selbst ausdrücklich zum Problem gestellt. Die alte rationale Psychologie von der unsterblichen Seele hat er zerstört, die empirische Psychologie wird als Anthropologie zu einem Pendant der empirischen Naturlehre gemacht, und wenn sie offenbar auch ihre Prinzipien von der „rationalen Physiologie" des „Ich denke" empfangen soll,[364] so erweist sich doch aus der vorgeschlagenen Lokalisation im System der Wissenschaften die völlige Ungeklärtheit ihres Begriffs. Hier erhebt sich das Problem einer kritischen Grundlegung der Psychologie, einer Transzendentalphilosophie der Seele.

Aber dies ist doch nicht der Sinn dieser Wendung, wenn auch die eben entwickelten Momente irgendwie in das gemeinte Problem eingehen. Denn Kircher führt ganz deutlich vom Erleben zum Gegenständlichen hinüber, wenn er von „überindividuellen Bestandteilen

des Bewußtseinsinhalts", von „obersten und ewigen Zwecken", von einem „obersten Wertzusammenhang" spricht.[362] Und Schlegel — alle diese Erwägungen sollen ja nur dazu dienen, seine Gedanken zu erhellen — redet nicht nur vom Leben in Lust, Kampf und Liebe, sondern auch von Tat, von Tugend, von Gott, Begriffen also, die in der Kantischen Philosophie als gegenständliche Werte im höchsten Sinn ihre grundlegende Behandlung erfahren haben. Indem dies alles im menschlichen Dasein sich vermählt, ist hier zugleich Erleben in aller Mannigfaltigkeit und höchste Normbestimmtheit, ja Normerfüllung verbunden.

Der Sinn jener Stufung von Vielheit, Einheit und Allheit empfängt von dieser Betrachtung her ein eigentümliches Licht. Es handelt sich hier keineswegs schlechthin um die Kategorien der Quantität, die Gesichtspunkte der Bestimmtheit extensiver Größe eines gleichartigen Mannigfaltigen, wie eigentlich schon bei Kant nicht in der Anwendung auf die praktischen Maximen.[365] Kant selbst macht auf die Möglichkeit einer nur formalen Anwendung jener Kategorien aufmerksam,[366] woraus sich die Gedanken einer qualitativen Einheit, einer qualitativen Vielheit und einer qualitativen Vollständigkeit in der Verknüpfung auch ungleichartiger (Erkenntnis-) Stücke ergeben. Im Aufbau der Kantischen Erkenntniskritik ließe sich in diesem Sinn und unter Zugrundelegung der Schlegelschen Reihenfolge die Vielheit (Mannigfaltigkeit) des Anschaulichen, die Einheit des Begriffs (Kategorie) und die Allheit der Erkenntnis in der Idee, die Allheit der Erkenntnis als Ideal unterscheiden, im Gebiet des Praktischen könnte man von der Mannigfaltigkeit des Lebens in der Vielheit seiner empirischen Triebfedern, von der Einheit des Sittengesetzes und von der vollendeten Sittlichkeit im Ideal eines heiligen Willens sprechen.[367] Bei Schlegel hat die Stufe der „Einheit" („Einsicht und Ehre") mehr den Sinn von Klugheitsregel und Gesellschaftskonvention, die „die Kraft des Willens an sich",[151] die Regeln seines Gebrauchs, sofern von aller Sittlichkeit abgesehen wird, darstellen. Sie verhalten sich zur Sittlichkeit, die sich als die „Richtung auf Gott"[151] charakterisiert, wie der Verstand zur Vernunft, sie

bleiben, Kantisch gesprochen, im Bereich der Naturbegriffe. Man könnte hier etwa Lebenstriebe, Lebensbeherrschung und Sittlichkeit übereinanderstufen. Es ist der Dreischritt des Denkens, der sich den Philosophen unter den verschiedensten Bildern darbot, mag man nun etwa von dem Verhältnis von Stoff, Form und Erfüllung sprechen oder an die grundlegenden Modalitätskategorien Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit in Natorps Praktischer Philosophie[368] oder auch an das Problem der Dialektik bei Hegel denken.

Aber kehren wir zu unserer Grundfrage zurück! Wir sind in unseren Ueberlegungen bereits bei dem Begriff der „Seele" angelangt, den Kircher meint und der sich auch in der Wahl des Wortes, in dem für unser Gefühl schon rein stimmungsmäßig ein unmittelbarer Wertbezug mitschwingt, der es aus aller „bloßen" Wissenschaftlichkeit der Psychologie heraushebt, deutlich ankündigt. Es handelt sich hier gar nicht darum, den Inbegriff von Relationen zu entwickeln, in denen sich der Begriff des Erlebens in seinem notwendigen Bezug auf den Gegenstandsgedanken bestimmt; das Erleben selbst in seiner konkreten Unmittelbarkeit soll nach seinen ewigen Grundrichtungen einheitlich ergriffen werden, das Kulturerleben ist zum Problem gestellt.

In höchst interessanter Weise überschneiden sich hier die philosophischen Tendenzen Schlegels mit denen Kants. In dem Begriff der Kultur ist das beiden gemeinsame Problem gegeben, zugleich aber ist darin schon die Möglichkeit einer doppelten Betrachtungsweise angelegt. Denn Kultur ist der Inbegriff *gegenständlicher* Geltungen, deren Sinn sich in dem ideellen Bezug auf die Tatsache des *Erlebens* erfüllt. Auch die Gegenständlichkeit der *Natur* genügt, wie Kant uns lehrte, der Norm der Denkbarkeit; sie ist aus der Korrelation mit dem Begriff des Erlebens nicht zu lösen. Aber eben mit dem *Begriff*, nicht mit der *Tatsache* des Erlebens! Zum Begriff des Naturobjekts gehört es, erlebt werden zu *können*. Der Sinn der Geltungswerte der Kultur aber ist an den Gedanken ihres Erlebt*werdens* geknüpft. Nicht als sollte die Geltung der Kulturwerte irgendwie von ihrer tatsächlichen Anerkennung

abhängig gemacht werden; aber für ihren Begriff ist der dargelegte Subjektbezug konstitutiv. Der Ausdruck „Wert" bezeichnet eben diese Abbildung der Geltung auf das Erleben. Das Sein der Natur beruht in sich unabhängig von allem Bezug auf die Tatsache ihres Erlebtwerdens. Das Sittengesetz aber hat seinen Sinn in seiner Verwirklichung im Handeln; Gott offenbart sich im Glauben; das Schöne gestaltet sich im ästhetischen Schaffen und im ästhetischen Genuß. Gerade in der Aesthetik ist uns zuletzt Kants Ringen um den eigentümlichen Sinn der subjektiven Allgemeingültigkeit, die hier hervortritt, deutlich geworden. Immer aber handelte es sich für Kant in diesen Fällen um besondere Geltungsformen, um bestimmte Abwandlungen des Gedankens der Gegenständlichkeit im Sinn eines verschieden gestalteten Subjektbezugs. Der Analyse der sachlichen Voraussetzungen und ihres systematischen Zusammenhangs galt Kants Hauptinteresse. Schlegel dagegen nimmt seinen Standpunkt im Erleben und möchte von hier aus jene Kulturwerte ergreifen, deren notwendiger Ichbezug ihre Untersuchung im Rahmen einer philosophischen Betrachtung der „Seele" ermöglicht, wie sich umgekehrt der Begriff der Seele erst im Bezug auf die Welt der Werte zu seinem vollen Sinn entfaltet.

Zur Verdeutlichung der entscheidenden Voraussetzungen mag noch einmal das Problem der Geltungsart des Aesthetischen unter einem etwas abgewandelten Gesichtspunkt betrachtet werden, nämlich im Hinblick auf Schillers Bemühungen um ein objektives Prinzip des Schönen, die in den Briefen an Körner aus dem Anfang des Jahres 1793 ihren Niederschlag gefunden haben. Man hat den Unterschied zwischen Kant und Schiller auf dem Gebiet der Aesthetik als den „Unterschied der Begründung und der Anwendung" charakterisiert.[369] Hier aber in den Anfängen seines tieferen Eindringens in die Kantische Welt hat Schiller versucht, in der Grundlegung selbst über Kant hinauszuführen. Wir wollen nicht im einzelnen darauf eingehen,[370] sondern heben nur einige für uns entscheidende Gesichtspunkte heraus.

Kant findet die Eigenart des Aesthetischen darin ausgedrückt, daß es ein objektives Prinzip des Schönen nicht geben kann. Denn das Schöne ist seinem gegenständlichen Gefüge nach von dem Bezug auf das Gefühl des Betrachters nicht zu trennen. Schiller aber scheint die Aesthetik nicht sicher begründet, solange ihr objektives Prinzip a priori nicht aufgewiesen ist. Was aber heißt hier Objektivität? Man soll das Prinzip nicht nur darum zugeben, fordert Schiller, weil man findet, daß es mit den einzelnen Urteilen des Geschmacks zusammentrifft, sondern man soll sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig finden, weil es mit dem Prinzip übereinstimmt.[371] Das Urteil soll aus dem Prinzip folgen, wie es bei jeder Erkenntnis aus objektiven Prinzipien der Fall ist. Die Eigenart des Aesthetischen ist bei diesem Ansatz des Problems in schwerer Gefahr. Indem Schiller den Geschmack aus der bloßen Empirie herausheben will, scheint dem Schönen völlige Rationalisierung zu drohen. Das aber kann die Absicht des großen Künstlers nicht sein. Sehen wir also weiter zu!

Als das objektive Prinzip der Schönheit entwickelt Schiller die Bestimmung: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.[372] Schön ist ein Gegenstand, nicht sofern er frei *ist* — dies kann nur von einer Handlung ihrem intelligiblen Charakter nach ausgesagt werden —, sondern sofern er frei *erscheint*, sofern er sich selber aus sich selber zu bestimmen scheint. Der Schönheit ist hier die Stellung gewahrt, die ihr Kant gegeben hat: zwischen Naturerscheinung und Freiheit. Diese beiden Momente vereinigen sich in einem Dritten, von ihnen Verschiedenen, indem sie ihm zugleich — so muß man wohl annehmen — ihren eigenen objektiven Charakter verleihen. Oder sollte dies doch nicht der Fall sein? Sind es denn auch wirklich jene beiden objektiven Kantischen Begriffe, die hier in die neue Synthese eingehen? Freiheit in der Erscheinung: muß nicht in dieser Verbindung jedes der beiden Elemente seinen früheren Charakter aufgeben? Schiller selbst spricht von Freiheitsähnlichkeit, für die er dann kurzweg Freiheit setzt.[373] Es handelt sich um ein Verhältnis der Analogie zwischen der Selbstbestimmung aus seiner reinen Na-

tur, die wir am Schönen erleben, und der sittlichen Selbstbestimmung aus reiner Vernunft. In dem Bezug auf die Erscheinung ist diese Wandlung des Begriffs ausgedrückt. Aber auch der Begriff der Erscheinung hat sich geändert, ja hier wird vielleicht das für uns entscheidende Moment noch einleuchtender klar. Erscheinung bedeutet hier nämlich — soll jene Formel ästhetisch sinnvoll sein — keineswegs einfach die Naturerscheinung im Kantischen Sinn als den Begriff jener besonderen Form von Gegenständlichkeit, die durch die Gesetzlichkeit der reinen Anschauung und der Kategorien bedingt ist; Schiller weiß viel zu gut, daß kein Gegenstand der Natur durch sich selbst bestimmt ist. Freiheit in der Erscheinung ist vielmehr „die Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern sie sich in der Anschauung offenbart,“[374] das kann aber nur heißen: sofern sie in der Anschauung erlebt wird. Mit anderen Worten: Das subjektive Moment hat sich in dieses vermeintlich objektive Prinzip der Schönheit unter dem Schutz der Doppeldeutigkeit des Wortes Erscheinung doch wieder eingeschlichen.[375] Im Schönen handelt es sich um eine Freiheit, die „bloß scheinbar“ ist.[376]

Schillers Darlegungen lassen immer deutlicher hervortreten, daß das eigentliche treibende Interesse in diesen Untersuchungen nicht so sehr ein rein philosophisches als ein künstlerisch-technisches ist. Die philosophische Besinnung soll dem Künstler die Klarheit geben über die Gesetze seines Schaffens. Der Künstler bringt Gebilde hervor, an denen der Betrachter Schönheit erlebt, die Schönheit, die dem Künstler selbst vorschwebte, aus deren Vision er schuf. Müßte nun aber nicht sein Gebilde — dies ist Schillers Gedanke — abgesehen von jedem möglichen Betrachter bestimmte Merkmale an sich haben, kraft deren es zum Träger jener Schönheit befähigt ist? Der Sinn des gesuchten objektiven Prinzips wäre es, diese Merkmale zu bestimmen. „Der Unterschied zwischen zwei Naturwesen, worunter das eine ganz Form ist und eine vollkommene Herrschaft der lebendigen Kraft über die Masse zeigt, das andere aber von seiner Masse unterjocht worden ist, bleibt übrig, auch nach völliger Hinwegdenkung des beurteilenden Subjekts ... Er ist also objektiv ...“ „Freilich ist die

Vernunft nötig, um von dieser objektiven Eigenschaft der Dinge gerade einen solchen Gebrauch zu machen, wie bei dem Schönen der Fall ist. Aber dieser subjektive Gebrauch hebt die Objektivität des Grundes nicht auf, denn auch mit dem Vollkommenen, mit dem Guten, mit dem Nützlichen hat es dieselbe Bewandtnis, ohne daß darum die Objektivität dieser Prädikate weniger gegründet wäre. Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst, oder das Positive, von der Vernunft erst in das Objekt hineingelegt, indem sie dasselbe unter der Form des Willens betrachtet, aber das Negative dieses Begriffes gibt die Vernunft dem Objekte nicht, sondern sie findet es in demselben schon vor. Der Grund der dem Objekte zugesprochenen Freiheit liegt also doch in ihm selbst, obgleich die Freiheit nur in der Vernunft liegt."[377]

Hier sind wir bei dem für unseren Zusammenhang entscheidenden Punkt angelangt. Und wir haben bereits alle Voraussetzungen in der Hand, um den Irrtum, der hier vorliegt, aufzuklären. Die von Schiller angestrebte Trennung des objektiven Grundes der Schönheit und des subjektiven Gebrauchs, den man davon im Erleben der Schönheit macht, bedeutet nämlich nichts Geringeres als die Vernichtung des Phänomens des Aesthetischen selber. Ich befinde mich außerhalb der Sphäre des Aesthetischen, sobald ich objektive Eigenschaften der Dinge allein für sich in Betracht ziehe. Der subjektive Gebrauch hebt nicht nur die (außerästhetische!) Objektivität des „Grundes" nicht auf, er begründet vielmehr überhaupt erst die ästhetische Objektivität des Schönen. Und wenn der Künstler ein Werk schafft — niemand weiß es besser als Schiller —, so bearbeitet er nicht seinen Stoff nach „objektiven" Regeln, die über das Erleben der Schönheit hinweg die Gestaltung von deren „objektivemGrund" bestimmen, sondern der Stoff empfängt sein Gesetz von den Normen dieses bestimmten Schönheitserlebens, von den Normen des Aesthetischen, sofern sie sich im Erleben gestalten. Nur als ein Moment in dem Gesamtgefüge des Aesthetischen hat der „objektive Grund" der Schönheit sein ästhetisches Recht. Der Erlebnisbezug dieses „objektiven Grundes" ist das Medium des Schönen, des ästhetischen Gegen-

standes. Wir haben in Schillers objektivem Prinzip diesen Bezug aufzuweisen vermocht, in dem sich erst dessen ästhetischer Sinn bewährt. Es ließe sich ebenso zeigen, wie auch in dem Beispiel von dem Verhältnis von Form und Masse die ästhetische Beurteilung sachlich vorausgesetzt ist. Der Begriff der Form hat hier eine ausgesprochen ästhetische Bedeutung, er stellt den Gegenstand von vornherein in jener eigentümlichen Subjektbestimmtheit hin; und von ihm her erhalten auch die Begriffe Masse, Herrschaft, Unterjochung erst ihren gemeinten Sinn.

Zu interessanten Untersuchungen würde von hier aus Schillers Nebeneinanderstellung des Vollkommenen, Guten, Nützlichen unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von objektivem Grund und subjektivem Gebrauch oder, wie wir in leichter Abwandlung dieses Begriffspaares, wodurch es erst die nötige Funktionsweite erhält, sagen könnten, von Geltung und Vollzug führen. Denn schon durch die Erörterungen über das Problem des Schönen wurde klar, daß diese beiden Faktoren keineswegs so gleichgültig einander gegenüberstehen, wie es nach Schillers kurzem Hinweis den Anschein haben könnte; es eröffnete sich die Möglichkeit höchst mannigfaltiger Ausgestaltungen dieser Beziehung. Nichts Geringeres als eine Theorie der Gliederung der Gegenstandsformen ließe sich von diesem Ansatz her entwickeln. Wir greifen nur ein Moment heraus: Wie verhält es sich eigentlich mit dem (sittlich) Guten unter diesem Gesichtspunkt? Das Sittengesetz ist von unbedingter Geltung. Es fordert kategorisch die Handlung, die jeder an dieser Stelle tun sollte. Es fordert seinen Vollzug als Medium seiner Realisierung. Als gesollt aber erhält der Vollzug selbst gegenständlichen Wert. Sittlichkeit ist die besondere Form der Gegenständlichkeit einer Handlung. Das Sittengesetz ist ein objektives Prinzip, das dennoch das subjektive Moment des Vollzugs in sich aufnimmt. Es ist allgemein gültig und verwirklicht sich doch gemäß den besonderen Verhältnissen in den allerverschiedensten Formen. Die Objektivität des Prinzips bedeutet nicht, daß sich die einzelne sittliche Handlung daraus logisch ableiten ließe (wenn auch in Kants Darstellung das logische Moment

gelegentlich stark hervortritt). Sie bewährt sich darin, daß dieses Prinzip die objektive Gültigkeit, die Sittlichkeit von Handlungen begründet, sofern es für sie als ihr Motiv in Ansatz gebracht wird, daß es daher auch das Kriterium für die moralische Beurteilung von Handlungen ist, so verschiedenartig sie ihrem Inhalt nach auch sein mögen. Und dies ist möglich durch die formale Fassung des Prinzips. Sittlich ist eine Handlung, sofern sie allein im Bewußtsein des Gesetzes ihren Ursprung hat, mag das Gesetz auch noch so individuell bestimmt sein. Die Form der unmittelbaren Bestimmtheit der Handlung durch das Gesetz ist das objektive Prinzip der Sittlichkeit.

Sollte sich hieraus nicht auch manches für das Problem des objektiven Prinzips der Schönheit ergeben? Nicht als sollten der ethische und der ästhetische Gesichtspunkt nun vermengt werden. Der Unterschied bleibt bestehen. Im Sittlichen handelt es sich — so darf man die Differenz vielleicht ganz vorläufig andeuten — um ein unbedingtes Gesetz des Vollzugs, im Aesthetischen um Unbedingtheit im Vollzug und als Vollzug. Gemeinsam aber ist die — verschieden abgestufte — Vollzugsbestimmtheit. Wir fragen: Gibt es ein objektives Prinzip des Schönen? Nein, wenn es die Ausschaltung des subjektiven Faktors bedeuten soll. In diesem Sinn hat Kant ein objektives Prinzip verneint, in diesem Sinn hat Schiller es irrtümlicherweise zu begründen gesucht. Dennoch hat Schillers Formel — Freiheit in der Erscheinung — ihren tiefen ästhetischen Sinn. Es ist nichts Geringeres als der ästhetische Formgedanke, der Gedanke der im Erleben ergriffenen in sich begründeten Ganzheit, der subjektiven Zweckmäßigkeit ohne Zweck, der hier in neuer Wendung ausgesprochen ist. Die ästhetische Form ist der Ausdruck der eigentümlichen Seinsart des Schönen, der Träger der ästhetischen Geltung; sie ist die Beziehung, vermöge deren ein Gegenstand ästhetische Bedeutung erlangt, sie ist das erzeugende Gesetz des Aesthetischen. So verstanden aber ist sie das objektive Prinzip der Schönheit, besser: das Objektivität begründende, das transzendentale Prinzip des Aesthetischen. Sie begründet die ästhetische Objektivität in ihrem charakteristischen Subjektbezug, sie ist das objektive ästhetische

Prinzip nur, sofern sie das subjektive Moment im Gefüge ästhetischer Gegenständlichkeit in sich aufnimmt. Der Gedanke der Objektivität erhält einen weiteren Sinn; er bezieht sich auch auf Gegenstände, die sich in ihrem Erlebtwerden gestalten. Doch solange diese Erweiterung des Begriffs nicht vollzogen ist, muß Kant den Gedanken eines objektiven Prinzips des Schönen ablehnen, ist es ein Irrtum Schillers, ihn zu fordern. Sachlich betrachtet aber hat Kant dies Prinzip in aller Klarheit begründet. Eben in der Ablehnung eines objektiven Prinzips des Schönen hat er die tiefste Einsicht in die Eigenart ästhetischer Objektivität bewiesen.

Und warum ist das Problem der Objektivität nicht in demselben Sinn im Ethischen brennend geworden, wenn es sich auch hier um einen Bezug auf das Erleben handeln soll? Zeigt doch gerade der sittliche Imperativ mit seinem gebietenden Anruf an jeden einzelnen Menschen in seiner besonderen Lage den Subjektbezug viel ausgeprägter als das Kunstwerk, das — so könnte es zunächst scheinen — fast wie ein Erkenntnisgegenstand in sich geschlossen dem Betrachter gegenübersteht. Aber vielleicht ist gerade hierin eine gewisse Erklärung zu finden. Gerade indem das Sittengesetz als unbedingtes Gebot dem Handeln gegenübertritt, scheint es sich seiner allgemeinen Form nach leichter davon zu lösen, als sich die Geltung des Schönen von dem Erlebnisbezug losreißen läßt, sobald eine tiefere Betrachtung dessen Bedeutung für die Gegenständlichkeit des Kunstwerks erkannt hat. Der Gegenstandswert scheint dort mehr in der F o r m des Gebots, das bereits als Forderung für unser Handeln uns gegenüber seine volle Bestimmtheit zeigt, hier mehr in dem konkret gegebenen Kunstwerk, das uns sogleich als E r f ü l l u n g der ästhetischen Form entgegentritt, sich zu bekunden. Ausschlaggebend ist jedoch eine Tatsache, für die das eben herausgestellte Motiv sicher mitbestimmend war, die für die weitere Entwicklung des Problems der Ethik in ihrem Verhältnis zu Kant wichtig wird und daher schon hier für spätere Betrachtungen herausgestellt werden mag: die Tatsache nämlich, daß Kant, so grundlegend und entscheidend auch die Klärung ist, die die Ethik ihm verdankt, dennoch den fundamentalen Gedan-

ken eines f o r m a l e n Sittengesetzes nicht mit der Sicherheit und Tiefe gefaßt hat, um durch seine Darstellung die Gefahr des Abgleitens in eine Inhaltsethik völlig auszuschließen. Selbstverständlich bedeutet Form nicht Verneinung des Inhalts. Die sittlichen Gebote müssen einen Inhalt haben, und der ist von der Form nicht zu trennen. Aber ethisch entscheidend ist die Form, d. h. die Motiviertheit einer Handlung, was auch ihr Inhalt sei, allein durch das Gesetz, durch die Sache, nicht durch individuelle Neigungen. Die Handlung in ihrer Einmaligkeit und Individualität ist doch allgemein gültig, sofern sie das Gesetz, das ihr jetzt und hier auferlegt ist, erfüllt. In ihrer schlechthinnigen Einmaligkeit verkörpert sie den Gedanken des allgemeinen Gesetzes. Kants Darstellung aber erweckt gelegentlich fast den Eindruck, als hätte man mit dem formalen Gesetz die Formel in der Hand, um für alle möglichen Fälle die sittlich geforderte Handlung inhaltlich zu bestimmen, was dem tiefsten Sinn der Kantischen Grundlegung der Ethik zuwiderläuft; es wäre eine Vergewaltigung der Irrationalität der sittlichen Handlung. Hier erhebt sich später der Widerspruch der Romantiker gegen Kant. Und dies ist das eine, was wir hier festhalten wollen.

Aber noch einen zweiten wichtigen Gesichtspunkt für die prinzipielle Erfassung von Schlegels Gedankenwelt können wir in diesem Zusammenhang gewinnen. Wir haben dargelegt, wie Schillers Versuch einer Isolierung des „objektiven Grundes“ der Schönheit den eigentümlichen Erlebnisbezug des Aesthetischen verfehlt. Das ästhetische Urteil fordert Anerkennung, wie es auch das Erkenntnisurteil tut. Aber zum Unterschied von diesem entfaltet sich seine Geltung nur in dem Bezug auf Anerkennung. Die Anerkennung geht selbst als ein Moment in den Sinn seines Geltungsanspruchs ein, indem sie sich zugleich dessen Norm fügt. Damit erhält ein Moment der Tatsächlichkeit grundsätzliche Bedeutung für die Aesthetik. Der „objektive Grund“ mag beschaffen sein wie immer: nur in dem Gedanken, daß jemand, daß eine Gruppe von Menschen an ihm tatsächlich Schönheit erlebt, daß, um mit Schiller zu reden, die Vernunft tatsächlich Freiheit in das Objekt hineinlegt — wann und wo es auch sein

mag —, ist seine ästhetische Funktion begründet. Denn welchen Eindruck ein Objekt macht, wie es sich im Erleben gestaltet, läßt sich grundsätzlich nicht aus seinen Merkmalen ein für allemal mit naturgesetzlicher Notwendigkeit bestimmen. So tritt das Problem der Aesthetik in den engsten Zusammenhang mit den besonderen Umständen des Erlebens nach all seinen Gemeinschafts- und Wertungsbezügen. Das Kunstwerk ist ein Ausdruck der Kulturlage im Hinblick auf seinen Schöpfer sowohl wie auf diejenigen, die es genießen. Es ist seinen Voraussetzungen nach viel enger in Kultur und Geschichte in ihrer empirischen Gestaltung verflochten als etwa die Wissenschaft. Schillers Gedanke eines objektiven Prinzips der Schönheit würde die Aufhebung dieses Geschichts- und Kulturbezugs bedeuten, der doch in Schillers eigenem Denken noch so wichtig werden soll. Noch mehr aber werden die Romantiker, für die der Gedanke vom Erleben in seiner tatsächlichen Vielgestaltigkeit ein so zentrales Interesse darstellt, wird insbesondere Friedrich Schlegel gerade im Zusammenhang mit der Kunsttheorie auf das Problem der eigentümlichen Gegebenheitsart der Kultur und auf weitreichende geschichtsphilosophische Gedanken geführt werden. Wir haben bereits geschildert, wie sich Schlegels Menschheitsinteresse zugleich in seinem Verhältnis zur Kunst und zur Geschichte entfaltet. Wie sich später seine philosophischen Erwägungen über die Kunst mit denen über die Geschichte verflechten, wie sich auch das verschiedene Verhältnis der Kunst und der Wissenschaft zur Geschichte in seinen Gedanken ausprägt, wird in der Betrachtung seiner Aufsätze noch herauszuarbeiten sein.

Wir sind unseren Untersuchungen vorausgeeilt. Worauf es uns ankam, war die immer neue Bewährung und Durchgestaltung des Gedankens von dem eigentümlichen Erlebnisbezug des Begriffs der Kultur. Das Problem der Geschichte hat Schlegel bisher noch nicht ausdrücklich gestellt: es handelt sich zunächst einfach um die Kulturgüter als Erlebniswerte. Dabei aber muß seiner herrschenden Interessenrichtung gemäß dem Problem des Gefühls, das wir schon als das — sei uns diese Steigerung erlaubt — subjektivste Moment an

unseren Erlebnissen herausgestellt haben, eine besondere Bedeutung zukommen, und Kircher hat dies auch gebührend hervorgehoben. Aber noch ist der Sinn von Schlegels Fragestellung nicht endgültig bestimmt. Es muß nämlich als eine Verunklärung der Sachlage bezeichnet werden, wenn Kirchers Darstellung, die sich in hingebender Einfühlung und in glänzender Form in das romantische Leben versenkt, fast den Anschein erweckt, als hätte Kant nur die apriorischen Elemente unseres Erlebens „nach seiner Verstandes- und Willensseite“ oder gar bloß unseres „Vorstellungslebens“ aufgedeckt, so daß als Ergänzung und Erweiterung Schlegels „Ansätze einer ... transszendental-logischen Analyse des Gefühls“[361] gefordert wären; ist es doch eben das Problem von Kants Aesthetik, die Prinzipien a priori für das Gefühl herauszustellen. Und es mutet seltsam an, wenn Kircher im unmittelbaren Anschluß an seine Feststellung, Schlegel suche den schroffen Dualismus von Vorstellungsvermögen und Gefühlsvermögen zu überwinden, ja geradezu als Beleg dafür Schlegels Satz zitiert, wonach die Urteilskraft kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens sei.[361] Denn gerade die Urteilskraft in ihrer apriorischen Funktion ist für Kant das Mittel, über jenen Dualismus durch den Ausweis der umfassenden gesetzmäßigen Einheitsbeziehung hinauszukommen: In notwendigem Bezug mit Verstand und Vernunft verknüpft, trägt die Urteilskraft zugleich in sich den Grund autonomer Geltung des Gefühls. Ebensowenig aber kann daher Kants kritische Analyse als ein einfaches Sammeln der formalen Bestandteile des Bewußtseinsinhalts charakterisiert werden. In seinem Brief an Reinhold vom 28. Dezember 1787 hat Kant ausdrücklich erklärt, daß das Systematische, das die Zergliederung von Verstand und Vernunft ihn im menschlichen Gemüt habe entdecken lassen, ihn auch auf den Weg einer Kritik des Geschmacks gebracht habe. Es ist „das Ineinandergreifen der verschiedenen Teile des Systems, das sich in der Tat bewunderungswürdig in diesem weiteren Fortgange der Forschungen bewährt.“[378]

Nun ist aber zweifellos — und wir haben es in unserer Darstellung auch hervortreten lassen — die Kantische Systematik, so

überwältigend sie sich in ihren Grundzügen aufbaut, doch nicht mit gleicher Sicherheit bis in die feinsten Verästelungen durchgeführt. Insbesondere in der Aesthetik bedeutet das fehlende innere Verhältnis zur Kunst bei allem „kritischen Genie", das auch Schlegel Kant zubilligen muß,[183] ein nicht unerhebliches Hemmnis, aber auch in der Ethik mag gelegentlich der streng umzirkelte bürgerliche Lebenskreis im Verein mit den oben bemerkten methodischen Schranken eine gewisse Enge in die Anwendung der Prinzipien bringen. Hier mußte ein starker Anreiz zu feinerer Durchbildung des Systems aus unmittelbarer Lebensnähe zu den behandelten Problemen liegen. Gerade von der Aesthetik her wäre dann vielleicht auch ein Weg zu gewinnen zu einer Philosophie der Glückswerte des Daseins — man denke etwa daran (um ein Beispiel aus der Gegenwart anzuführen), wie Heinrich Rickert neben die Aesthetik, die Wissenschaft von der kontemplativ-sachlichen Form der Wertstufe vollendlicher Partikularität, als aktiv-persönliches Gegenstück eine Erotik stellen möchte[370] —, und hier würde sich das Problem des Gefühls in aller Vielseitigkeit („Lust, Kampf und Liebe") entfalten. Die Methode aber könnte auch hier nur die Kantische sein: Analyse des eigentümlichen begrifflichen Gefüges dieser Wertsphären, Aufweis der besonderen Form des Anteils des subjektiven Moments an ihrem gegenständlichen Sinn, systematische Verknüpfung ihrer letzten Voraussetzungen mit den Prinzipien aller Philosophie überhaupt.

Schlegel soll nun diese transzendentale Analyse des Gefühls beabsichtigen. Aber Kircher selbst ist sich nicht recht klar über den Sinn dieses Begriffs, wenn er in der Erläuterung einer uns schon bekannten Schlegelschen Forderung die Bearbeitung der Gefühlszustände „in Abstraktionen"[361] für dem Denker unentbehrlich erklärt. Analyse ist nicht Abstraktion; sie ist das Gegenteil von aller Abstraktion. Sie hebt nicht aus mehreren Sachverhalten gemeinsame Merkmale heraus, deren Erkenntnisbedeutung grundsätzlich unklar bleiben muß, sondern sie weist die konstitutiven Bedingungen eines Sachverhalts auf, in denen wir ihn selber ergreifen. Bedingungen sind nicht „Abstraktionen"; sie haben ihren Sinn — wir haben dies be-

reits einleitend betont — in der Bestimmtheit des Bedingten, an dem wir sie erfassen, sie tragen in sich den Hinweis auf die ganze Mannigfaltigkeit der Umstände, die ihnen genügen. Sie sind aber nicht in dem Sinn der „Quell" ihrer Besonderungen, daß man diese aus ihnen herausschöpfen könnte wie aus einem Behälter, und nicht in diesem Sinn kann eine vollständige Ableitung der Einzeltatsachen gefordert werden. Sie sind die Prinzipien der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Bestimmungsmomente des Gegebenen und insofern die Gründe der systematischen Einheit der Erkenntnis. Alle Analyse also erforscht am Gegebenen die erzeugenden Einheitsbeziehungen, bestimmt die Gegenständlichkeit eines Faktums. Die *transzendentale* Analyse aber erforscht den Begriff der Gegenständlichkeit, den Begriff der Gegebenheit selber. Sie entfaltet das System der Beziehungen, denen gemäß sich die Geltungsarten von Gegenständlichem abwandeln.

Wie stellt sich nach alledem nun Schlegels Unternehmen dar? Wir werden natürlich von dem raschen Entwurf, in dem er seinem unphilosophischen Bruder, wie auch sonst gelegentlich, nur die „Resultate" mitteilt,[380] keine durchgeführte Transzendentalphilosophie erwarten dürfen. Dennoch muß versucht werden, unter Heranziehung anderer Stellen, die zur Aufhellung dieser Frage dienen können, die methodische Richtung des Schlegelschen Plans zu erfassen.

Zunächst ist wohl klar, daß der Bezug auf die Kantischen Quantitätskategorien nicht als Beweis für den transzendentalen Charakter des Schlegelschen Systementwurfs betrachtet werden kann. Wir haben auf den rein formalen Sinn ihrer Anwendung schon hingewiesen. Es handelt sich um ein Fächerwerk, das eines inneren Bezugs seiner Glieder zwar nicht entbehrt, aber doch beliebiger Ausfüllung weit offensteht. Sehen wir weiter zu! Die Erläuterung des „Umfangs der Welt" als des Umfangs „aller unsrer Gedanken", die zunächst ganz idealistisch anmuten könnte, wird durch den weiteren Zusatz „alles unseres Seins" sofort abgeschwächt, wenn auch durch die Hervorkehrung *unserer* Gedanken, *unseres* Seins deutlich wird, daß für Schlegel die Welt in erster Linie als Welt-

erlebnis Interesse hat. Die Grundzüge des nun folgenden Aufbaus haben wir uns zu klären gesucht. Im einzelnen bleibt Schlegel mit seiner Terminologie entgegen seiner vorher kundgegebenen Auffassung doch stark „in dem schwankenden Umfange irgend eines Wortes“ hängen, das er in zuweilen recht willkürlicher Weise der alltäglichen Sprache entnimmt, und auch durch losen Einbau Kantischer methodologischer Gliederungselemente (Verstand — Vernunft) gewinnt die Bestimmtheit des Ganzen nur wenig. Die „Absonderung“ der Einzelmomente durch den Verstand wird offenbar nicht weiter getrieben als nötig ist, um den ganzen, vollen Reichtum des „menschlichen Daseins“ in der „Vermählung aller“ anschaulich zu machen. Ein bedeutsames Problem ist gestellt, die Einheit unseres Werterlebens in der ganzen Mannigfaltigkeit der Grundrichtungen der Kultur steht zur Erörterung. Ob diese aber in transzendental-kritischem Sinn aufgenommen werden soll, muß bisher doch fraglich erscheinen.

Wir wollen, um neue Gesichtspunkte der Beurteilung zu gewinnen, Schlegels Bestimmung des Tugendbegriffs näher ins Auge fassen. „Die Richtung auf Gott und der Genuß Gottes ist Tugend, nicht unsre ganze Bestimmung, aber unsre höchste.“ Zunächst: Was bedeutet diese Einschränkung? Enders bezieht sie auf Herders Betonung der „Selbstheit“ im Gegensatz zu Hemsterhuis' Ideal völliger Hingabe und Aufgabe des eigenen Selbst.[381] Vielleicht ist aber doch eher an die Kantische Unterscheidung der Tugend als des „obersten Gutes“ von dem „höchsten Gut“ der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, das erst „das ganze und vollendete Gut!“ ist, zu denken.[382] Dies wird noch wahrscheinlicher, wenn man annehmen darf, daß Schlegel damals schon die im Monat vorher erschienene Abhandlung Kants „Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ gelesen hat,[383] in der Kant seine Auffassung vom höchsten Gut gegen Garves Einwürfe noch einmal genau festlegt. Die „Glückseligkeit“ wäre in Schlegels Dreistufung dann offenbar durch „Leben“ und „Kraft“ vertreten.

So wäre hier möglicherweise wieder ein Kantisches Element festzustellen.

Wie aber steht es mit dem Genuß Gottes? Tugend als Genuß ist jedenfalls durchaus unkantisch. Das gehört in die Welt des Hemsterhuis und der vorkantischen optimistisch-eudämonistischen Moral. Kant hat in der Kritik der praktischen Vernunft[384] ausdrücklich die Täuschung derer aufgedeckt, die einen moralischen Sinn annehmen — wie Hemsterhuis im Anschluß an die schottischen Moralphilosophen — und das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden sein lassen, um so die Befolgung des moralischen Gesetzes auf das Verlangen nach eigener Glückseligkeit zu gründen. Es wird nämlich dabei die tugendhafte Gesinnung bereits vorausgesetzt, die vor jener Zufriedenheit vorhergehen muß und nicht aus ihr abgeleitet werden kann. Nur auf Grund der Erkenntnis seiner Verbindlichkeit wird man jene Zufriedenheit oder Seelenunruhe fühlen. Daß öftere Befolgung des Sittengesetzes zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, gibt Kant selbstverständlich zu. Ja, er stellt es sogar als Pflicht hin, dies eigentümliche moralische Gefühl zu gründen und zu kultivieren. Aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden.

Schlegel ist es auch gar nicht um die Ableitung des Pflichtbegriffs zu tun. Er will „menschliches Dasein“ fassen; er stellt das ideale Bild der Seele vor sich hin, die in vollendeter Tugend Gott genießt. Nicht umsonst rückt die Tugend auf die Stufe der Allheit, des Ideals empor.[385] Schlegel denkt freilich auch an den Fall, daß Kraft und Leben eines Menschen im Streit sind mit dem Gott in ihm; doch es wird dann immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter, und sein Urteil schief sein.[386] Das Problem des Begriffs der Sittlichkeit steht gar nicht im Mittelpunkt dieser Erwägungen. Schlegel geht es um die Art, wie sich Sittlichkeit im Ganzen des Lebens darstellt. Er stellt Typen hin, die er moralisch-ästhetisch würdigt. Zusammenstimmung der Grundtriebe, „Richtung aller Teile auf das höchste Ziel“ ist so gut vom Menschen gefordert wie von einem Gedicht. Wer als

Mensch diese Einheit in sich nicht zu schaffen vermag, wird auch im Gedicht die „poetische Sittlichkeit“[387] nicht hervorbringen und nicht beurteilen können. Das Aesthetische ist nicht nur Symbol der Sittlichkeit, es wird auch im Hinblick auf seine Hervorbringung als eine sittliche Aufgabe betrachtet, deren Erfüllung einen bestimmten sittlichen Charakter voraussetzt. Ja, es erscheint geradezu als die sittliche Aufgabe, jene innere Einheit und Ganzheit des Aesthetischen nicht nur im Werk, sondern als dessen Vorbedingung oder vielmehr als in einem Werk eigener Art im Charakter zu verwirklichen. Dies erst wäre das Sittliche in seiner Vollendung, es wäre die Realisierung des Ideals der Sittlichkeit. Der ästhetische Gesichtspunkt wird wesentlich nicht nur für die Kunst, sondern auch für das Leben.[388] Hat sich uns das Problem der Aesthetik schon in seiner innigen Verflochtenheit mit dem Problem der Kultur und der Geschichte überhaupt offenbart, so erweist sich uns nun immer mehr die ästhetische Betrachtungsweise selbst in ihrer schlechthin allumfassenden Bedeutung. Wo nur überhaupt von Erleben gesprochen werden darf, müssen ästhetische Fragen gestellt werden können. Und in der Wechselbezogenheit des sittlichen und des ästhetischen Moments, in deren Eigengesetzlichkeit gegenüber aller Naturbestimmtheit, von der sie aber doch nie völlig loszutrennen sind, endlich in dem Ausblick in die weite Welt der Geschichte beginnt sich hier allmählich das Problem der Kultur in der ganzen Fülle und Verwickeltheit der Gesichtspunkte, die in ihm in Frage gestellt sind, vor uns zu entfalten.

Die ästhetische Betrachtung sittlicher Fragen aber, die als Ideal innere Harmonie im Sittlichen fordert, die den Genuß in der Tugend betont und der aller innere Streit — so kann es fast scheinen — schon als Streit minderwertig dünkt, rückt Schlegels Skizze in unmittelbare Nähe zu Bestrebungen Schillers, die in der ethischen Auseinandersetzung mit Kant in dem Aufsatz über Anmut und Würde in diesem selben Jahre 1793 zu klarem Ausdruck kamen. Aber man braucht dies nur zu erwägen, um sofort den ganzen Abstand der beiden Persönlichkeiten vor Augen zu haben. Hier steht nicht nur ein flüchtiger Entwurf gegen eine (nach Kants Urteil) „mit Meister-

hand verfaßte Abhandlung",[389] es steht der unklar suchende Jüngling dem Mann gegenüber, der sich selbst gefunden hat, es steht der in alle Weiten greifende und im Genuß unentwickelter Gedankenbilder schwelgende Kopf neben dem „gebildeten Kantianer", als der Schiller im Jahre darauf an Goethes Seite trat.[390]

Auch Schiller verficht gegenüber der Kantischen Moralphilosophie mit ihrer schroffen Entgegensetzung von Pflicht und Neigung die Ganzheit der Menschennatur, wie Schlegel es tut. Kant wird nicht müde zu betonen, daß nur eine Handlung allein um des Gesetzes willen sittlich gut sei, daß reine praktische Vernunft die Eigenliebe auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetz einschränke, den Eigendünkel aber niederschlage,[391] daß das Gesetz und nicht die Neigung das einzige Kriterium der Sittlichkeit sei. Schiller aber sieht nicht so sehr auf den Begriff der Sittlichkeit, dessen Herausarbeitung Kants unvergängliches Verdienst ist, als auf die „sittliche Fertigkeit", die sich durch Grazie offenbart.[392] „Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen."[393] „Der Wille hat ohnehin einen unmittelbareren Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntnis ... Es erweckt mir kein gutes Vorurteil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören."[394] Eine schöne Seele darf dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen. Nicht ihre einzelnen Handlungen, sondern ihr Charakter ist sittlich, „weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann."[395]

Wir sind hier ganz nahe an Schlegels Welt herangerückt. Schlegels Bestimmung der Vernunft als des Triebes nach dem Ewigen scheint von Schillers Gedanken von einem Trieb der schönen Seele, das Gute zu tun, nicht allzuweit entfernt zu sein. Und doch ist sogleich hier ein entscheidender Unterschied festzuhalten: Für Schiller fällt der Trieb grundsätzlich nicht mit der Vernunft zusammen. Die Vernunft bleibt das Gesetz, das Kriterium der Sittlich-

keit. Schiller ist, wie er auch ausdrücklich erklärt, in der Sache selbst mit Kant völlig einig. Was er Kant gegenüber betont, ist nur dies, daß erst die freie Uebereinstimmung des Triebes mit dem Gesetz das „Siegel der vollendeten Menschheit“[395] bedeute. Und das hat Kant auch durchaus eingeräumt.[396] Schiller hat also keineswegs — dies hebt Cassirer mit Recht hervor[397] — „die Strenge der Kantischen Ethik ‚ästhetisch gemildert‘“, sondern indem er das Moralische in seiner vollen Schärfe bewahrt, entfaltet er auf der Höhe des ethischen Gedankens das ästhetische Ideal vollendeter sittlicher Kultur.[398]

Man wird vielleicht sagen, daß ja auch Schlegel die Vernunft, indem er sie als einen Grundtrieb, und gar als den nach dem Ewigen, bezeichnet, aus dem Gewühl der empirischen Triebe heraushebt. Dennoch bleibt die Vernunft hier in völlig unklarer Weise mit unserem Begehren verflochten. Die methodische Reinheit des Sittlichkeitsgedankens (die doch für Schiller die Voraussetzung bildet) erscheint hier durchaus nicht gewährleistet. Die Bezeichnung der Tugend als „Genuß Gottes“ würde man im Zusammenhang der Schillerschen Darlegungen wohl als unmöglich empfinden. Mag Schiller auch die freudige Zustimmung unserer sinnlichen Natur zu der Forderung der Pflicht als das Ideal ansprechen, so weiß doch die schöne Seele, indem sie mit Leichtigkeit der Menschheit peinlichste Pflichten ausübt, niemals um die Schönheit ihres Handelns, „und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte.“[395] Sie geht wie mit innerster Selbstverständlichkeit in der Sache auf und findet darin ihre tiefste Befriedigung. Bei Schlegels überschwenglichem Enthusiasmus aber fühlt man sich trotz allem nie recht sicher, ob hier nicht doch noch ein letzter Rest von Eudämonismus zurückgeblieben ist, ob nicht die Befriedigung, die innere Harmonie und der innere Aufschwung für ihn das Erste ist, dem sich die Sache nötigenfalls unterordnen müßte; es fehlt die begriffliche Klarheit.

Nicht nur dies: Schlegel lehnt ausdrücklich die Kantische Form der Begründung der Ethik ab. Wir legten schon dar, wie er in der

Aesthetik Kants Lehre von der Funktion der Urteilskraft durch den unanalysierten Gedanken von ursprünglichen Zuständen des Gefühlsvermögens ersetzt, und in dieselbe Linie gehört es, wenn er nach Hervorhebung der hohen Bedeutung der Kantischen Philosophie in seiner eigenen geistigen Entwicklung[399] fortfährt: „Allein ich bin mit dem nicht eins, was ihr doch zum Grunde liegt, die intelligible Freiheit, der regulative Gebrauch der Ideen überhaupt, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens usw.“[182] Schlegel greift hier einige Momente der Kantischen Lehre heraus, die bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht mehr oder weniger den Eindruck ausgetüftelter Künstlichkeit machen können, die sich aber bei tieferem Eindringen als tragende Glieder im Ganzen des Kantischen Systems erweisen. Der Gedanke eines nur regulativen Gebrauchs der Ideen scheint diesen zwar zunächst allen Realitätswert zu nehmen, indem er sie zu bloßen Richtlinien der Wissenschaft herabdrückt. Und doch leuchtet hier das Ideal von einem absoluten Ganzen der Welterkenntnis auf, das jeden Schritt der Forschung bestimmt, das sich in jedem Schritt der Forschung seinen Ausdruck schafft. Daß aber alle Erkenntnis immer nur schrittweise im Sinn des Absoluten dem Absoluten zustrebt, daß jedes ihrer Ergebnisse zugleich immer nur Stufe ist, das macht eben die Besonderheit ihrer Geltungsart aus gegenüber dem Gebiet der intelligiblen Freiheit, in dem die Ideen unmittelbar realisiert werden im Handeln aus dem Bewußtsein des reinen Gesetzes. Wo die reine Gesetzmäßigkeit Triebfeder des Willens ist, da erhebt sich der Mensch über das Reich der ins Unendliche gehenden Bedingtheiten ins Unbedingte, und mag er empirisch auch dem Notwendigkeitszusammenhang der Natur stets verhaftet bleiben, seinem intelligiblen Charakter nach ist er im sittlichen Handeln frei. Wenn vielleicht die Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters des Menschen bei ihrer ersten Entwicklung in der Transszendentalen Dialektik als ein sehr seltsames Auskunftsmittel anmuten könnte, um den metaphysischen Widerstreit von Naturkausalität und Freiheit zu schlichten, so wird doch in der Kantischen

Ethik — wir haben dies darzulegen versucht — die ganze Tiefe dieses Gedankens klar. Der Anstoß für Schlegel, den Verfechter des „freien Geistes“ gegenüber der Natur,[400] liegt wohl vor allem in der Kantischen Bestimmung der Freiheit als intelligibel. Dies ist Schlegel gegenüber dem Freiheitsbewußtsein, wie er es versteht, offenbar viel zu erlebnisfern, zu unwirklich, zu abstrakt, ebenso wie die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens. Daß Kant in diesen beiden Begriffen die besondere Geltungsart des Ethischen gegenüber der Natur auf die entscheidende theoretische Formel bringt, daß er, weit entfernt von aller blassen Abstraktheit, darin gerade den vollen Sinn des Erlebens unter ethischem Gesichtspunkt herausstellt, vermag Schlegel nicht zu erfassen. In seiner Richtung auf den unmittelbaren Erlebniswert erkennt er nicht, daß erst von jenen theoretischen Beziehungen her und in Bezug auf sie auch das Erleben philosophisch greifbar wird. Hat doch Kant eben im Hinblick auf den Gedanken des Gesetzes als Triebfeder des Handelns das Gefühl der Achtung definieren können. Der transzendentale Gedanke der Denkgemäßheit alles Wirklichen, des Bedingungsgefüges alles Gegebenen, der Relationsbestimmtheit alles Erlebens ist Schlegel noch nicht wirklich klar geworden. Er setzt Erlebnistatsachen als Letztheiten an, ohne sie am Gedanken der Gegenständlichkeit zu messen. Er tritt unter vorkantischen Gesichtspunkten und mit vorkantischen Voraussetzungen an Kant heran.

Und diese philosophische Grundrichtung wird nun auch — damit wollen wir unser Bild vervollständigen — in Schlegels Verhältnis zu Jacobi, soweit wir es in unserem Zeitraum verfolgen können, in interessanter Weise bemerklich. Es handelt sich hier wesentlich um Schlegels Auffassung von Allwills Briefsammlung,[401] „eines unvollendeten, unerforschlichen, aber geistvollen Werks“, wie Schlegel es in einem Brief nennt. „Ich verstehe das Werk nicht; doch ist mir schon itzt klar, daß das Gefühl unsrer göttlichen, höheren Natur in uns es ganz durchdringt, die Seele desselben ist.“[402] Vieles in diesem Buch mußte Schlegel verwandt berühren.

Wie weit er selbst von Jacobis Gedanken abhängig ist, soll hier nicht untersucht werden. Er findet bei Jacobi — wir wollen dies gleich vorwegnehmen — eine Auseinandersetzung mit Kants problematischem Ding an sich, mit dem Intelligiblen also, mit dem auch er selbst nichts anzufangen weiß. Als ein sinnleeres Nicht-Nichts stehe es hinter den Empfindungen, in denen die Seele weder sich selbst noch andere Dinge, sondern nur, was weder sie selbst noch andere Dinge sind, vorstelle. Gegenüber dem bloßen Empfinden von Empfindungen mit ihrem allgegenwärtigen und ewigen Nichtsdahinter für den Menschen beruft sich Allwill auf die Gewalt und Erstgeburt des ursprünglichen Instinkts, mit dem alle Erkenntnis der Wahrheit anfange und bei dem wir uns gegenüber der sonst unerklärlichen Tatsache, daß wir nicht nur empfinden, sondern auch e t w a s empfinden, durchaus beruhigen dürften.[403] Freilich werden gelegentlich eines Klaviervortrags wieder Bedenken wach, denn was wir an einem Musikwerk als schön, rührend, erhaben, himmlisch bezeichnen, sind eigentlich nicht die Töne, die wir hörten, sondern die Empfindungen der eigenen Brust, ja, die Töne selbst sind ohne das Ohr nur erschütterte Luft.[404] Das Problem der Gegebenheit richtet sich auf, und auch hier empfängt es gerade von der Aesthetik her eine eigentümliche Note; aber allein durch die Begriffe Empfindung und Instinkt ist es nicht zu bewältigen. Wie bei Schlegel fehlt der Kantische Gedanke der Denkbestimmtheit aller Empfindung in ihrer Objektivität begründenden Funktion.

Dieser empiristisch-subjektivistischen Erkenntnistheorie entspricht auch die hier vorgetragene Ethik. Man preist nicht nur die „Unabhängigkeit" des „hohen Selbstgenusses", die „helle Wonne, göttlich zu lieben",[405] man erhebt gegenüber dem dumpfen erstorbenen Sinn, der seine Neigungen mit lauter Moral nach Gefallen unterdrücken kann, den „gutherzigen Wildfang, der noch Leben im Busen nährt und Liebe."[406] Es gilt, eines Sinnes zu bleiben mit der Natur;[407] denn man kann so wenig aus Grundsätzen tugendhaft sein wie aus Grundsätzen sich verlieben.[408]

Und nichts ist zuverlässiger als das Herz des Edelgeborenen.[409] Aber gegen Allwills „Mystizismus der Gesetzesfeindschaft“[410] werden doch immer mehr ernste Bedenken laut. Jacobis eigne Entwicklung bringt hier einen Bruch in das Werk. Ein Mensch, der alle Geistesgegenwärtigkeit so ganz auf das Ausschöpfen des Augenblicks gerichtet hat, wird seinem sittlichen Teil nach allmählich Poesie, bis schließlich keine ehrliche Faser mehr an ihm bleibt.[410] Sogenannte schöne Handlungen sind leicht getan, ganz andere Kräfte aber erfordert es, das Böse zu meiden.[411] Zur Menschheit eines jeden Menschen gehört ein Zusammenhang von Grundsätzen.[412] Jede Erhabenheit des Charakters kommt von überschwenglicher Idee.[413] Mochte Schlegel schon in dem genialischen Ueberspringen aller Konventionen im ungebundenen Genuß des Daseins ein hohes Bild menschlicher Größe erblicken, so mußte ihn diese Erhabenheit, die sich über alle Unmäßigkeit und Schwelgerei[414] erhebt, aufs höchste begeistern. Nicht zuletzt freilich auch deshalb, weil das Gesetz hier eben doch nicht Gesetz bleibt. Was hier gepredigt wird, ist vielmehr „Innigkeit“, „das feste Ansaugen an Schönes und Gutes, welches tief lebendig macht, und dadurch unabhängig groß.“[415] Ja, noch weiter kommt Jacobi Schlegels Drang nach konkreter Anschauung lebendiger Individualität entgegen. Reine Vernunft, so erklärt er in voller Verkennung des Sinns der formalen Ethik, kann, da sie in allen Menschen eine und dieselbe ist, nicht die Grundlage eines besonderen, verschiedenen Lebens ausmachen. Was die eigene Sinnesart, den eigenen Geschmack bestimmt, jene wunderbare innerliche Bildungskraft ist das Entscheidende: nicht Syllogismen, sondern Gesinnungen, sondern ein unveränderlicher, über alle Leidenschaften siegender Affekt,[416] ein unbedingter Trieb, ein Grundtrieb. Wir haben diesen Gedanken später auch bei Schlegel gefunden, der freilich auf Grund der Kantischen Systematik den Grundtrieb mit dem Vermögen der Syllogismen in Beziehung zu setzen gelernt hat. Den Trieb zum Leben setzt Jacobi der Form des Lebens gleich; nur im Begriff, der mächtiger ist als die Sinnesempfindung, gewinnt unser zeit-

liches Dasein Haltung.[417] Auch für Schlegel fällt ja die Frage nach den Begriffen mit der nach den Grundtrieben der Seele zusammen. Und von hier dringt Jacobi zum Entscheidenden seiner Lebensanschauung vor: Der Trieb der vernünftigen Natur fordert Freiheit. Ewiges Leben ist das Wesen der Seele.[418] Nur soviel Gutes liegt im Menschen, als er Fähigkeit zu glauben hat,[419] zu glauben an einen allmächtigen Gott.[420] Dieser Glaube ist dem Menschen in der unerforschlichen Tatsache seiner Spontaneität und Freiheit gegeben.[421] Und hier, wo alle Analogie versagt, ist der anthropomorphisierende Ausdruck als offenbar symbolisch der Vernunft am liebsten.[420] So taucht zum Schluß das Problem der Sprache auf. Die Geschichte der Philosophie erscheint Jacobi immer mehr als ein Drama, worin Vernunft und Sprache die Menächmen spielen. In Kants bedeutender vorkritischer Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral glaubt er die Verwicklungen dieses Stücks erforscht zu sehen, aber er steht der Zuversicht derjenigen, die in Kants kritischem Lebenswerk schon das Ende aller Wirrungen zu haben meinen, doch skeptisch gegenüber. Ihm scheint noch eine Kritik der Sprache zu fehlen, die eine Metakritik der Vernunft sein würde, um uns über alle Metaphysik eines Sinnes werden zu lassen.[422] Hamanns große Entdeckung der Sprache als des Quells letzter Offenbarungen liegt — wenn man von Leibnizens in tiefen methodologischen Fragen begründeten Erwägungen absieht — diesen Gedanken zugrunde, die auf Herders Metakritik („Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache") vorausweisen. Es ist die Linie, die vom Sturm und Drang her an Kant vorbeiführt, ohne den Sinn seines Unternehmens begriffen zu haben. Wo Sprache und Vernunft sich noch verwirren können, da ist das Verhältnis von Psychologie und Logik noch nicht geklärt, da ist der geltungstheoretische Sinn der kritischen Philosophie noch unverstanden.[423] Daß auch für Schlegel der Sprachgebrauch bei Bedarf zum Gegenargument gegen Kantische Begriffsbildungen werden kann, haben wir schon bemerkt.[424]

August Wilhelm Schlegel hatte Recht, wenn er erklärte, Jacobis Werk führe alles im Menschen auf Empfänglichkeit zurück.[308] Friedrich Schlegel jedoch, dessen erster unklar begeisternder Eindruck allerdings schon über ein Jahr zurücklag, verfocht zunächst das Ideal als die Seele und die Vernunft als den einzigen Inhalt der Jacobischen Schrift.[308] Aber bei nochmaliger Lektüre des Werks muß er sein Urteil doch modifizieren, und es ist sehr interessant zu sehen, wie er sich zwischen der Auffassung seines Bruders, der er ein gewisses Recht nicht mehr bestreiten kann, und zwischen seiner ursprünglichen Ansicht, die in seiner eigenen Geistesart in mancher Beziehung doch noch eine Stütze findet, seine nunmehrige Stellung zu Jacobi schafft, die sich freilich bald nur als ein Uebergangszustand erweisen sollte.

Friedrich Schlegel gesteht seinem Bruder zu: „Jacobis Vernunft ist eins mit der feinsten Sinnlichkeit,“[425] gibt aber sogleich die sehr eigentümlich anmutende vorsichtige Einschränkung, die man vielmehr als selbstverständliche Folgerung erwarten würde: „aber vielleicht nicht ganz mit dem Verstande“. Schlegel ist vor allem an der deutlichen Scheidung des Verstandes und der Vernunft gelegen, und zwar der Vernunft nicht nach ihrem „Gebrauch zum Behuf des Verstandes“ (hier wendet sich Schlegel ausdrücklich gegen den „gemeinen Sprachgebrauch“), sondern sofern sie eins ist mit dem Triebe, mit dem Herzen. Da ist nun freilich die Grenze gegen die Sinnlichkeit leicht zu verwischen. Jacobi allerdings geht auch Schlegel zu weit. „Zwar ist ihm Einsicht“ — Verstand — „nie das Letzte, nur Mittel. Aber er braucht es nicht selten, überläßt sich der Leitung der Empfänglichkeit so hingegeben, daß sie ihn nicht bloß in die seltsamsten Eigenheiten führt. Nein, er glaubt an platte Strafe und niederes Vorurteil wie an das Höchste“. Das könnte den Glauben an Vernunft in diesem Werk erschüttern; aber Schlegel kann dies seiner ganzen Art nach doch nicht gelten lassen. „Ich verzeihe es also“, fährt er fort, „wenn jemand, von dem ich nicht die größte Bestimmtheit fordere, ihn Feind der Vernunft nennt. Diese Unbilligkeit ... entspringt aus dem sehr wesentlichen edeln

Triebe nach deutlichen Begriffen, nach klarer Einsicht." So wird das Streben nach klarer Abgrenzung zur Unbilligkeit, wo es um feinere Lebensgehalte geht. Zwar muß Schlegel zugeben, daß bei Jacobi der Trieb nach deutlichen Begriffen „verhältnismäßig zu schwach ist." Aber ist er darum nicht eher zu beneiden? „Bei dieser heiligen Dämmerung ist innres Glück noch möglich." Nur zu gut kennt Schlegel die Qualen rastlosen Grübelns, zu denen ein übermäßig entwickelter Trieb nach deutlicher Erkenntnis führt. „Ist jener Trieb unnatürlich stark, so entstehen herz- und marklose Vernünftler, bei gemeinen Anlagen. G r o ß e Anlagen aber zerrüttet keine Ausschweifung so sehr, der Kranke drängt nur, die Natur zu kennen, das Schöne und Gute zu wissen, bis alles Leben stumpf wird, und das Herz ohne Rettung verzweifelt." Der Mann aber, den Schlegel bei dieser Schilderung vor allem vor Augen hat, ist nicht etwa er selber, sondern Schiller. So werden wir von Jacobi wieder zu Schiller als seinem Gegenpol zurückgeführt. Diese beiden Männer treten später für Schlegels Abneigung in seltsamer Eintracht zusammen. Aber noch hat Schiller seine entscheidendste Tat für Schlegels geistige Entwicklung nicht getan. Wir wollen hier Schlegels Urteile über Schiller aus unserem Zeitraum nur insofern betrachten, als dadurch auch Schlegels Stellung zur Philosophie beleuchtet wird. Und so mögen Schlegels eigene Aeußerungen als Ergänzung zu unseren früheren Darlegungen über sein sachliches Verhältnis zu Schillers Philosophie treten.

Cassirer hat geschildert,[426] wie Schiller in seiner Jugend durch die dichterische Phantasie, durch Idee und Liebe die Welt besaß, wie ihm alles Verstehen auf einer Verwechslung der Wesen in der Liebe beruhte, so daß wir in allen Geschöpfen durch einen glücklichen Betrug immer nur uns selber ergriffen; wie aber so in den lyrisch-dithyrambischen Klängen seiner Metaphysik ein Moment der Skepsis mitschwang, für die die Welt entweder zu einer bloßen Schöpfung des Ich oder aber zu einem dem Geiste fremden, seelen- und sinnlosen Mechanismus werden mußte, vor dem die Träume unserer Phantasie als Trug in sich zusammensinken; wie Schiller im

Zusammenhang Leibnizscher Anschauungen einen Wahrheitsbegriff entwickelte, wonach unsere Begriffe nicht Bilder, sondern nur Zeichen der Dinge wären und allein ihre Beziehungen Wahrheit ausdrückten,[427] bis endlich der letzte Rest skeptischer Resignation durch Kant überwunden wurde, der die Beziehung von Geist und Welt durch die Entdeckung der transzendentalen Methode neu bestimmte und, indem er den metaphysischen Einheitsbegriff des Geistes, die bloße abstrakte Einerleiheit, umformte in den kritischen Einheitsbegriff der Kultur, der die Individualität der Kulturgebiete in ihrem systematischen Zusammenhang sichert, über dem Erkennen und Handeln auch der Phantasie im Reich der Kunst ihr eigenes Recht begründete. Die Freiheit des Geistes war gerettet gegenüber der Notwendigkeit der Natur, die vielmehr selbst in jener ihren Ursprung hat, der künstlerische Schein empfing neben dem Sein der Dinge seinen autonomen Sinn als Vollender der Menschheit in der Totalität freien Schaffens. Schiller selbst, so führt Cassirer aus, empfand jetzt die Ueberwindung der unklaren Vermischung von materialistischem Naturalismus und ästhetischer Metaphysik durch die strenge philosophische Scheidung der hier vermengten Elemente als ein Fortschreiten von Thesis zu Antithesis, das aus der errungenen Klarheit zu neuem künstlerischem Gestalten als synthetischem Abschluß weiterdrängte. So kam Schillers große Natur durch die Philosophie zu sich selber.[428] Diese Skizze mag uns den Sinn von Schlegels Urteil über Schiller, als dieser gerade mit seiner Abhandlung „Ueber Anmut und Würde“ den ersten festen Schritt auf dem Boden der Kantischen Welt getan hatte, verdeutlichen helfen: „Du wirst erstaunen“, fährt Schlegel in seinen Darlegungen fort, nachdem er von der zerrüttenden Wirkung des Verstandes gesprochen hat, „wenn ich Dir eingestehe: daß Schiller jetzt ohngefähr hier steht; ich behaupte aber, daß Du diesen Gang seines Geistes für sein Wesen selbst genommen hast. Ich glaube den Uebergang von seinen alten zu seinen neuen Werken gefunden zu haben, der mir ehedem unmöglich schien. Nämlich wer als Jüngling ganz in Einbildung lebt, der muß als Mann

ganz im Verstande leben. Aber es müßte doch tieferhin noch im Verborgnen etwas zum Grunde liegen, das ihn so mächtig von Abgrund zu Abgrund stürzte. Und dieses ist es, was ich nie aufhören kann, an ihm wie überall für g r o ß zu achten, die L e i d e n s c h a f t z u m E w i g e n."[429] Kurz vorher hat Friedrich Schlegel die Forderung seines Bruders, Schillers Größe zu b e w e i s e n, verächtlich abgelehnt. Auf Schillers Werke verweist er ihn, wenn er auch in rein kunstgeschichtlicher Hinsicht, da Schillers ganzes Wesen zerrissen und ohne Einklang sei, schärfer urteilen würde. „Aber die große Kraft find' ich von Anfang bis noch jetzt, da er zu sterben anfängt: zuerst in der unsinnigen Verzweiflung über früh verlorne Unschuld der Sitten und des Verstandes. Dann in dem kurzen Stolz über angeborne Kraft und errungne Bildung, und endlich in dem Bemühen, sich selbst a priori zu konstruieren, da die Liebe erloschen ist."[430]

Wir wollen im einzelnen auf diese Urteile nicht eingehen, die schon Enders ausführlich erläutert hat.[431] Wir heben nur hervor, daß, ganz im Sinn unserer früheren Darstellung der Abweichung von Schlegels und Schillers philosophischer Art, mit dem beginnenden Einfluß Kants Schillers innerstes Leben, seine Liebe, die in der Theosophie des Julius so herrlich lohte, Schlegel erstorben scheint, daß er für ihn in den Abgrund des Verstandes versinkt, indem er sich selbst a priori konstruiert. Der junge Schiller, dessen Auffassungen der Leibniz-Herderschen und Shaftesbury-Hemsterhuisschen Welt in vielem so verwandt waren, stand Schlegel viel näher. 1791 noch erklärt dieser, daß er an Schillers Werken viel gefunden habe.[117] Aber wenn er Schiller selbst auch später noch als großen Mann und als Genie gegen seinen Bruder in Schutz nimmt, so lehnt er doch seine Werke immer mehr ab. Erst allmählich dringt ja Schiller tiefer in Kants Philosophie ein. „Seine Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen", schreibt Schlegel seinem Bruder, „enthält viel Vortreffliches. Sie ist bestimmt, gedrängt, schmucklos und männlich, wie ich noch nichts von ihm las. — Man merkt das Studium des Kants

darin, den er doch einseitig gefaßt zu haben scheint, nämlich nur von der rationalen Seite, so wie die ganze Abhandlung einseitig ist."[432] Es mag sein, daß Schlegel selbst, wie Enders meint,[433] Kant bisher viel zu „unrationalistisch" aufgefaßt habe. Doch ist nicht zu übersehen, daß Schiller tatsächlich in dieser Abhandlung, die vorkantische und Kantische Elemente unklar vermengt, gerade infolge mangelnden Verständnisses an manchen Stellen „etwas von jenem bedenklichen Mut a-prioristischen Weltmeisterns" zeigt, „den Kant sehr wider Willen hervorgerufen hat".[434] Auf diese Abhandlung und auf die folgende „Ueber die tragische Kunst" kommt Schlegel dann noch einmal zu sprechen. Er sieht darin „die Anwendung Kantischer Philosophie auf die Dichtkunst". „Der Wert eines Kunstwerks wird bestimmt nach dem Grade, wie sehr die Freiheit d. h. Sittlichkeit dadurch in Tätigkeit gesetzt wird; indem der Grad der Wirksamkeit der Spontaneität und des Vergnügens gleich sein sollen."[435] Bei allen Mängeln der hier von Schiller vorgetragenen ästhetischen Theorie war doch die starke Betonung des Sittlichen Schlegel, der in philosophisch-ästhetischen Dingen noch keineswegs die nötige Ueberlegenheit besaß, sicher sehr sympathisch. Auf diese beiden Schillerschen Schriften (neben den Philosophischen Briefen) bezieht Enders[436] Schlegels eben zitiertes Wort von dem kurzen Stolz über angeborene Kraft und errungene Bildung. Aber den Tod der Liebe im Verstand bedeutet für Schlegel die erste Schrift, in der Schiller die Kantische Philosophie mit eigentümlicher Selbständigkeit handhabt, die Abhandlung „Ueber Anmut und Würde". „Strenger wie ich kann man nicht darüber urteilen." Den großen Mann freilich kann er auch hier nicht verkennen.[437] Was Schlegel an dem Werk vor allem unerträglich ist, ist das Verstandesmäßige, das er darin findet. „Ich hoffte", schreibt er seinem Bruder, „durch die kleine Rhapsodie über Allheit, Einheit und Vielheit meine Gedanken in das hellste Sonnenlicht gestellt zu haben; und nun kannst Du noch sagen . . ., die Vernunft herrsche in Schillers letztem Werke, welches doch so ganz ausschließend ein Erzeugnis des Verstandes allein ist."[438] August Wilhelm hat Schiller die Vernunft

zugesprochen, die er Jacobi abspricht, und Friedrich belehrt ihn nun, daß er Verstand und Vernunft verwechsle. Schillers feingegliederte Begriffsentwicklung, vor allem aber wohl die gezwungene Art, in der zuerst bei der Erörterung der architektonischen Schönheit Natur und Freiheit im Menschen getrennt werden, um dann doch wieder etwas künstlich in Beziehung gesetzt zu werden — hier scheint Schlegel offenbar Schillers zerrissenes Wesen a priori konstruiert[439] — das alles hat so gar nichts mit „Allheit" und „heißem Durst nach Ewigkeit" zu tun, und mag auch insbesondere der Abschnitt, der von der Würde handelt, die große sittliche Persönlichkeit verraten, so kann man doch eine Vernunft, an die sich der Wille — im eigentlichen Sinne naturwidrig — erst wenden muß, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt,[440] eben nicht als Vernunft gelten lassen, ganz abgesehen davon, daß auch hier die vielfältig abgestufte Anwendung der Grundbegriffe die gemächlich analysierende Betrachtung des Verstandes zeigt.

Die Gegenüberstellung von Verstand und Vernunft erweist sich immer wieder als ein entscheidender Gesichtspunkt in Schlegels Philosophieren. Verstand ist alle bloße Begriffsbedingtheit und Begriffszergliederung, Vernunft aber bedeutet Allheit, hier spricht das Herz, der Trieb nach dem Ewigen. Die Kantische Unterscheidung liegt zugrunde, die die Sonderung von Natur und Kultur trägt, aber stärker noch klingt die Stimmung Jacobis mit, der gegenüber aller nur rationalen Wissenschaft in ihrer ewigen Bedingtheit seine Zuflucht nimmt zur Vernunft als einem Grundtrieb unseres Lebens. Schlegel will keineswegs alle Rationalität aufgeben. Er muß sich, nachdem er das Gesetz der inneren Einheit für die Dichtkunst verkündigt hat, gegen den Vorwurf seines Bruders verteidigen, „einen Dichter a priori konstruieren zu wollen", was ihm nicht eingefallen ist. Dennoch hat das Gesetz seinen Sinn. „Für den Schöpfer gibt es keine Gesetze, aber Richter kann man nur sein mit Sinn, nach Gesetzen."[441] Und in dieser Hinsicht verficht er gegenüber seinem Bruder entschieden das Recht des Denkers. „Ihr, die ihr die Vernunft hasset und das Denken verachtet, die allmächtige

Natur, wenn sie von aller Tugend sorgsam gereinigt ist, vergöttert ihr, an die Offenbarungen eures Herzens glaubt ihr, und eure Lehre ist stets eine erhabene S e l b s t ä n d i g k e i t. Ich bin aber nur ein armer Laie, meine Selbständigkeit geht nicht über Recht und Schönheit hinweg, sie schämt sich nicht, der Weisheit zu gehorchen."[442] Dem Sturm- und Drang-Naturalismus steht hier die Forderung der Bändigung durch die Norm gegenüber, die den Geist Kants und der Klassik verrät. Aber gerade im Unterschied von Kant tritt doch auch hier wieder hervor, wie der Gedanke des Gesetzes nicht in methodischer Absonderung festgehalten wird, wie er zusammen mit der Natur, die nun allerdings durch diese Verbindung einen ganz anderen Sinn empfängt, aufgenommen wird in die Einheit tatsächlichen Erlebens. „Was nennt ihr Natur? — Etwa alle einzelne Dinge, so vorhanden sind? — Oder die Seele des Alls? Das mächtige Leben, das in allem, was entsteht und untergeht, seine eigne unendliche Fülle, in wechselnder Liebe und wechselndem Kampf mit sich selbst, ewig umschlingt? Ihr ahndet im heiligen Dunkel nicht ein unendliches Nichts, sondern e w i g e Quellen vergänglichen Lebens? — W i r a u c h. — Oft scheint es, als meintet ihr alle Regungen des menschlichen Herzens in ihrer Ueppigkeit und Ausschweifungen? — Wir brauchten aber unserer edelsten Kraft nicht zu entsagen, wir dürfen auch ohne das innere Eintracht hoffen. Ist denn Vernunft etwas anders als höheres Leben?"[108] Die Natur wird durchaus metaphysisch-ästhetisch gefaßt als die alldurchwaltende Lebenskraft, und die sittliche Norm erscheint nur in ihrer konkreten Erlebtheit als die edelste Kraft der Natur. Schlegel sucht die Eigenart des Sittlichen zu wahren; wie er es gegen alle triebhafte Ungebundenheit verteidigt, so weist er auch „alle Anwendung der Mathematik auf die Moral"[443] zurück. „Unschuld, Liebe, reines Gewissen, Gerechtigkeit sind etwas Absolutes und lassen keine Grade zu."[443] In demselben Sinn hat Kant noch in seiner Abhandlung über Theorie und Praxis die Maxime der unbedingten Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes als des an sich und unbedingt Guten von der Maxime, unserer Glückseligkeit nachzugehen, für der

Art nach unterschieden erklärt, während Handlungen, die zu einem gewissen zugrunde gelegten Zweck gut sein sollen, bloß dem Grade nach voneinander unterschieden sind.[444] Und wenn Kant in derselben Schrift gegen Garves Behauptung, er könne Kants Scheidung von Glück und Sittlichkeit wohl mit seinem Kopfe begreifen, aber nicht in seinem Herzen finden, Garves Herz (seine Willensbestimmungen) wider seinen Kopf in Schutz nimmt, der die Möglichkeit kategorischer Imperative mit den gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen nicht zusammenreimen könne, so erklärt es Schlegel für „vorurteilsfrei, sein Herz höher ehren als seine Begriffe"; das „Urteil des Herzens" ist das Erste, und „Verstand und Erfahrung" kann man nur brauchen, um es „zu reinigen".[445] Begriffe können nicht helfen, wo die Unmittelbarkeit des Erlebens fehlt. „Kann ich durch Vernünfteln jemandem eine Wahrnehmung geben, die er nicht hat, vielleicht nicht haben will?"[445] „Ist es damit getan, daß wir uns selbst Gewalt antun, zu bezeichnen, zu erklären, zu beweisen, was sich nur fühlen läßt? — Das hilft doch nichts, wenn unser Sinn nicht offen ist nach allen Seiten, jeden Schein ahndet."[443] Vernunft und Herz und Sinn[446] sind gar nicht mehr klar voneinander zu unterscheiden, wie es auch für Jacobi charakteristisch ist. „Was ist denn unsere Würde als die Kraft und der Entschluß, Gott ähnlich zu werden, die Unendlichkeit immer vor Augen zu haben? — Das regsame Streben des Handelns, der höchste Maßstab des Urteils schließt ja gar nicht aus alle Tugenden der Empfänglichkeit, sondern kann ja nur mit ihnen bestehen."[194] Den Sinn öffnen für die Unendlichkeit und im Handeln nach Aehnlichkeit mit Gott, dem höchsten Wertmaßstab, streben ist eins. Durch die Betonung des Strebens und Handelns aber kommt doch Jacobi gegenüber ein neuer Zug im Sinn der Kantischen Ethik in das Bild. Aber diese Uebereinstimmung mit Kant ist doch mehr eine Uebereinstimmung des „Herzens" als des „Verstandes", sie liegt (bei aller persönlichen Verschiedenheit) mehr in der Richtung des allgemeinen Lebensgehalts als der Methode. Schlegel zählt sich — trotz allen geschichtlich-philologischen Plänen —

offenkundig zu den „Denkern" im Gegensatz zu den „Beobachtern" und „Propheten",[194] er rühmt sich „einiger Gewohnheit und Uebung, jeden gegebenen Stoff nach den wesentlichen Zwecken des Verstandes und der Vernunft in ein vollständiges Ganze zu ordnen."[441] Aber die Unmittelbarkeit darf dabei nicht verloren gehen.

Diese Tendenz zeigt sich auch in seiner Bestimmung zweier besonderer Ausprägungen des Gedankens der Ganzheit, der Begriffe System und Ideal, der „köstlichen lauten Urkunden unsres göttlichen Adels".[194] Er muß sie gegen seinen Bruder in Schutz nehmen, da sie durch den „schändlichen Mißbrauch sinn- und seelenloser Vernünftler" besudelt sind. „Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken S e e l e heißen (im Gedichte nenne ich's gern Herz), im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigster Zusammenhang —, das ist in Begriffen System. Es gibt nur e i n wirkliches System — die große Verborgene, die ewige Natur oder die W a h r h e i t. — Aber denke Dir alle menschliche Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das notwendige, obschon n i e erreichbare Ziel alles Denkens ist. Wir Leute sind also auch nicht unnütz ... Ihr dürft nicht einseitig eine heilige Anlage der Menschheit gering schätzen. Und laß mich's hinzusetzen, daß der Geist des Systems, der etwas ganz anders ist als ein System, allein zur Vielseitigkeit führt — welches paradox scheinen kann, aber sehr unleugbar ist."[194] Er kommt dann noch einmal darauf zurück, um Mißverständnisse seines Bruders zu beseitigen: „Wie System und Vielseitigkeit verwandt sind, würde man nicht fragen, wenn System nicht auch einer der Fremdlinge wäre, die mit Feuer und Dolch getilgt werden müssen, wenn die Wissenschaft gedeihen soll. Bestimmtheit des Erklärens, Genauigkeit der wissenschaftlichen Bezeichnung heißt man oft systematisch. Ich redete aber bloß von Vollständigkeit der Einsicht, innerer Vollendung. Daß Vielseitigkeit zur Allseitigkeit der Weg sei, ist doch einleuchtend?"[308] Der Systemgedanke tritt hier, wie wir es auch bei Hemsterhuis fanden, jeder konkreten Systemgestaltung gegenüber, die ein Hemm-

nis der Wissenschaft ist. Der Geist des Systems ist innere Vollständigkeit der Einsicht, durch die sie in den lebendigsten Zusammenhang mit allen anderen möglichen Einsichten tritt. Das System der Wahrheit, das nur eines sein kann, ist das notwendige Ziel aller Forschung, die sich ihm ins Unendliche annähert. Aber noch ist der Methodengedanke nicht erfaßt, der den Begriff des Systems erst kritisch begründen könnte, noch bleiben die Darlegungen wesentlich im Aesthetischen haften, wie auch die Eingangsvergleiche deutlich zeigen — auch die „sittliche Würde“ dürfte wohl vor allem als „innere Eintracht“ zu verstehen sein —, ja es tritt sogar (wie bei Hemsterhuis) eine ausgesprochen metaphysische Wendung ein: Die Wahrheit, das Ziel im Unendlichen, wird die große Verborgene, die ewige Natur — metaphysisch-abstrakte Einerleiheit statt transzendentaler Gliederung eines Ganzen.

Und in eben diesem Geist wird auch das Ideal, der „Vernunftbegriff“[308] bestimmt: „Die Quelle des Ideals ist der heiße Durst nach Ewigkeit, die Sehnsucht nach Gott, also das Edelste unsrer Natur. — Einige, die es verkennen, wähnen, es streite mit der Natur, die doch nur in Eintracht mit dem Geiste das wahrhaft Große erzeugt.“[194] Und nun folgt ein Satz, der in bildhafter Form am Begriff des Ideals die Doppelseitigkeit aufleuchten läßt, die wir, je nachdem wir sie betrachten, nicht nur als eigentümlich für Schlegels Geistesart, sondern als charakteristisch für das Gefüge der ästhetischen Gegebenheit und darüber hinaus der Kulturgegebenheit überhaupt aufweisen konnten, ja, die uns als das eigentlich zentrale philosophische Problem der Zeit entgegentrat: „Die Begeistrung ist die Mutter des Ideals und der Begriff sein Vater.“[194] Begeisterung und Begriff, Gefühl und Ratio, Vernunft und Verstand, Subjekt und Objekt, Vollzug und Geltung: so wird in dem ästhetischen Begriff des Ideals die ganze Fülle von Fragen vergegenwärtigt, die uns im Verlauf unserer Untersuchungen, in denen wir den Problembereich des Schlegelschen Denkens nach seinen Voraussetzungen zu erfassen strebten, begegnet sind. Die Frage aber, die wir über der philosophischen Betrachtung von Schlegels eigener

schriftstellerischer Leistung aufrichten wollen, wird lauten müssen: Wie gestaltet sich der Zwiespalt von Gefühl und Verstand in Schlegels Geist angesichts der kulturphilosophischen Probleme, vor die er sich gestellt sieht? Wird die Begeisterung den Begriff mit sich fortreißen? Wird der Begriff in abstrakter Willkür schalten? Oder wird es gelingen, die transzendentale Einheit zu finden, vermöge deren die Begeisterung im Begriff ihre Bestimmtheit, der Begriff in der Begeisterung seine Erfüllung findet, durch beides aber das geschichtliche Leben in all seiner Mannigfaltigkeit und Weite sein Gesetz und seinen Sinn offenbart? Noch gärt ein Chaos vielfältigsten Stoffs. Doch es regen sich bildende Kräfte. Ueber dem Ringen um Einheit und Gestalt der inneren und der äußeren Welt zugleich aber steht als Gebot und als Verheißung der Gedanke, „daß die Menschheit das Höchste ist."[151]

C.

Rückblick und Ausblick.

Uns bleibt noch übrig, den Faden des Berichts über Schlegels persönliche Schicksale dort, wo er unserer Hand entglitten ist, wieder aufzunehmen und in Kürze hinüberzuleiten an die Schwelle des neuen Lebensabschnitts. Schlegel, wie er am Ende der Leipziger Periode vor uns steht, ist nicht mehr der innerlich zerrissene, an Welt und Menschen verzweifelnde Jüngling, als den wir ihn in den Strudel der Leipziger Geselligkeit untertauchen sahen. Immer wieder hat er in angestrengter Tätigkeit Vergessen gesucht,[447] immer wieder hat ihn die Leidenschaft überwältigt, bis er endlich, schmählich getäuscht, wilde Rachegedanken in schwerem Kampf mit sich selbst besiegend,[448] zu sich selbst zurückfindet. Er wirft die Juristerei von sich, verzichtet auf einen bürgerlichen Beruf, um in freiem geistigem Schaffen „die lichte Bahn des Ruhmes"[150] zu betreten. Was ihn im Tiefsten dazu bestimmt, ist sein glühender Anteil an allen menschheitlichen Fragen. „Man kann die menschlichen Dinge nur recht fassen, wenn man frei ist."[449] Seine ungeheuere Belesenheit wird die

Grundlage seiner weiteren Studien, Konzentration aller Kräfte ist nun die Losung. Noch ist er „nirgends zur Vollendung und zur Fähigkeit der Mitteilung gelangt,“[110] noch beschränkt sich seine hervorbringende Tätigkeit auf „hingeworfene Einfälle und unentwickelte Wünsche von Gedanken“[441] in den Briefen an seinen Bruder. Aber schon sammelt er eifrig für seine künftigen Arbeiten auf dem Gebiet der Altertumskunde. Noch ein schicksalvolles Ereignis aber dürfen wir in diesem Zusammenhang nicht übersehen. Mag man auch mit Recht von einer „Rettung aus Freiheit“[450] sprechen, besiegelt wird sie doch erst durch die Begegnung mit Caroline, „die seinen Geist zum erstenmal ganz und in der Mitte traf.“[451] Indem er seinem Bruder zuliebe, der sich mit Caroline verbinden will, allen eigenen Wünschen entsagt, erfährt er die läuternde und klärende Kraft ihrer großen und harmonischen Natur. Er bekennt, durch sie besser geworden zu sein,[452] vor ihr schämt er sich seiner Fehler.[453] So verläßt Schlegel Leipzig, die Stätte „widrigster Erinnerungen“,[440] um in Dresden als „ein anderer Mensch“[454] das „Schauspiel seiner Entwicklung“ nicht mehr durch Briefe, sondern durch Werke zu geben.[455]

Unsere Untersuchungen wollten die Betrachtung des philosophischen Gehalts von Schlegels Jugendschriften vorbereiten, aus der die Frage nach dem Verhältnis des jungen Schlegel zur Philosophie ihre Klärung erfahren soll; in diesem Sinn bezeichnen sie sich als Prolegomena. Sie suchten ihrer Aufgabe gerecht zu werden, indem sie Schlegel ein kurzes Stück seines Bildungsweges das Geleite gaben, um einerseits aus seiner persönlichen Artung die Besonderheit seiner philosophischen Interessen zu verstehen, um andererseits die Problemstellungen und Problemlösungen herauszustellen, die aus der philosophiegeschichtlichen Lage seinem forschenden Geist entgegentraten. Erst aus dem Ineinandergreifen beider Momente ergibt sich das Gesamtbild: Aus seiner eigensten Natur heraus wird Schlegel zu den Fragen gedrängt, die in dem philosophischen Ringen seiner Zeit ihren gewaltigen Ausdruck finden. Daß aber diese gleichzeitige Gedankenwelt in so breiter Front entrollt wurde, rechtfertigt sich nicht nur aus dieser mehr biographischen Erwägung. Wir legten

dadurch vielmehr auch den systematischen Grund für das philosophische Verständnis Schlegels. Denn wir müssen versuchen, wie er selbst im Anschluß an Kant fordert,[456] ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem wir zu den letzten sachlichen Voraussetzungen seiner philosophischen Bemühungen vorzudringen trachten, wir müssen ihn aber dann auch „grade so gut wie er selbst verstehn",[456] indem wir seine persönliche und geschichtliche Bedingtheit begreifen. Wir werden auch die weitere philosophiegeschichtliche Entwicklung bei einer philosophischen Betrachtung Schlegels nie aus den Augen verlieren. War es doch Hegels schwerster Vorwurf gegen Schlegel, daß er sich gegen die Philosophie immer nur urteilend verhalten habe,[457] daß er also überall auf fremdes Philosophieren Bezug nehme. Wie weit diese Auffassung berechtigt sein mag, ist hier noch nicht zu entscheiden; aber schon aus unseren einleitenden Erwägungen wurde klar, daß eine Darstellung des Schlegelschen Philosophierens nichts anderes heißen kann, als die philosophische Problematik der Zeit unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachten, einem Gesichtspunkt, der durch Schlegels persönliche Eigenart gegeben ist. Denn durch die Entwicklung des jungen Schlegel hindurch lassen sich gewisse Grundzüge festhalten, die seinem Denken das Gepräge geben. Noch um die Jahrhundertwende, am Ausgang des zu betrachtenden Zeitraums, ist Schlegel der sein Inneres durchwühlende Grübler, als der er uns erschien, und Dorothea weiß „was Possierliches" zu erzählen, wie er einst, als sie ihn aus dem Schlafe weckte, noch halb träumend sagte, er werde sich gleich analysieren.[458] Infolge dieser Richtung seines Denkens wird er immer wieder von der Beschäftigung mit Kunst und Geschichte zu letzten philosophischen Menschheitsfragen geführt; darin sieht Schleiermacher den Grund, warum Schlegels griechische Literaturgeschichte unvollendet blieb: „Er ist mit seinem großen System, mit seiner allgemeinen Ansicht des menschlichen Geistes, seiner Funktionen und Produkte und ihrer Verhältnisse noch nicht im klaren, und hat zu wenig Herrschaft über sich, um ein Werk fortzuarbeiten, worin er es immerfort mit diesen zu tun hat und also von dem Chaos seiner Gedanken gequält wird."[459] Aber wenn ihn

einerseits die Betrachtung der Geschichte immer wieder zum Philosophieren treibt, so löst sich andererseits sein Philosophieren nie ganz von der geschichtlichen Anschauungsweise; und daß Schlegel mit vollem Bewußtsein diese Form der Philosophie vertritt und fordert, lehrt seine Habilitationsthese aus dem Jahre 1801: Non critice, sed historice est philosophandum".[460] Dies alles wird freilich erst im Zusammenhang der Darstellung von Schlegels Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt hin seine volle Lebendigkeit erhalten. Als durchgängig charakteristisch aber tritt heraus Schlegels Besorgnis vor der „drohenden Gefahr, die unendliche Natur in einen engen Begriff eindrücken zu wollen",[441] ohne daß er doch auf den Begriff verzichten möchte. Es ist die Tendenz, den Gesamtgehalt der Zeit nach den beiden Seiten reichster Lebensentfaltung und strengster Begrifflichkeit in sich zu versöhnen, die Tendenz, Goethe und Fichte zur Einheit zu bringen.[461] So schafft sich die Doppelseitigkeit von Schlegels intuitiv-rationaler Begabung aus dem geistigen Leben der Zeit ihre Aufgabe, indem sie zugleich um entscheidende Fragen der Philosophie bemüht ist.

Anmerkungen.

1) Vgl. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II, 1907, S. 48; Richard Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, 1923, S. 150 ff.; ders., G. W. Leibniz, 1928, bes. S. 11 ff., 24 ff., 30 ff., 50 ff.

2) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke 13, 1833, S. 13.

3) Ueber eine Verbindungslinie von Leibniz her „neben oder unter der offiziellen Aufklärung" zum Sturm und Drang und weiter zur Romantik vgl. auch Rudolf Unger, Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrh., Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. II, 1924, S. 273.

4) Eugen Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, Philosoph. Bibl. 103, 2. Aufl. 1910, Einl. S. 12; vgl. Kühnemann, Herder, 2. Aufl. 1912, 3. Aufl. 1927.

5) Vgl. Richard Hönigswald, Immanuel Kant, Festrede, 1924, S. 42 ff.

6) Vgl. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie IV, 12. Aufl. 1923, S. 5: „Die Systeme des Idealismus sind Versuche gewesen, den ganzen Reichtum von Werterlebnissen, den das Zeitalter Goethes besessen hat, zu philosophischer Bewußtheit zu erheben."

7) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Werke, Akademieausgabe V, S. 101 f.

8) Vgl. E. Kühnemann, Goethe und Spinoza. Jahrb. d. Goethegesellsch. 15, 1929, S. 277 ff.

9) Vgl. Jacobis vielzitierten Ausspruch: „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bei dem Studium der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung [daß die Gegenstände (als Dinge an sich) Eindrücke auf die Sinne machen] in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte." David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Beil.: Ueber den transzendentalen Idealismus. (Werke II, 1815, S. 304.)

10) Vgl. Ernst Gelpcke, Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang, 1928.

11) Eugen Kühnemann, Schiller, 1905, S. 349 ff., 379 ff.

12) Vgl. Fritz Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner, 1910, II, S. 92.

13) Ueber das „Verhältnis Schellings zu Goethe" und den „Gegensatz zwischen Schellings und Goethes Naturansicht" vgl. Ernst Cassirer. Das Erkenntnisproblem III, 1920, S. 268 ff.

14) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung. Werke 13, 1833, S. 69.

15) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. Werke 8, 1833, S. 19.

16) Vgl. Schellings System des transzendentalen Idealismus (1800); dazu Richard Kroner, Von Kant bis Hegel II, 1924, S. 104 ff., besonders 108 f.

17) Vgl. Ernst Cassirer, a.a.O. III, 1920, S. 163.

18) Hegel, Vorwort zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, gesprochen zu Heidelberg den 28. Okt. 1816. Werke 13, 1833, S. 6.

19) Vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, 1921, S. 1.

20) Adolf v. Harnack, Immanuel Kant. 1724—1924. Gedächtnisrede 1924, S. 10.

21) Vgl. Willi Ziegler, Friedrich Schlegels Jugendentwicklung. Arch. f. d. ges. Psychologie LX, 1927, S. 23 f.

22) Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. herausg. v. H. Mulert 1922, S. 240. Das wissenschaftliche Interesse an der Romantik in unseren Tagen ist auch vielfach der Bewertung Schlegels zugute gekommen; vgl. Josef Körner im Literaturblatt für germanische und rom. Philologie XLIX, 1928, Sp. 105 f.: „So wie man der persönlichen und geistesgeschichtlichen Bedeutung Hamanns, den schon der alte Goethe für den größten Menschen seines Jahrhunderts hielt und sogar über Kant setzte (vgl. H. H. Houben, Eckermann, Leipzig 1925, S. 288), erst in unseren Tagen richtig innegeworden ist, so wie man sich augenblicklich bemüht, Herders noch unbekannte Tiefe neben der Goethes zur Geltung zu bringen (vgl. L. E., XVIII, S. 168): so scheint auch für Friedrich Schlegel endlich die Zeit vollen Verständnisses und ungeteilter Anerkennung herannahen zu wollen, die Zeit, da dieser genialische Mensch nicht mehr im Bildhintergrund des deutschen Idealismus eine halb lächerliche Figur machen, sondern mit Fichte, Schelling und Hegel sehr ehrwürdig im Vordergrund prangen soll."

23) Zum Verhältnis von Sturm und Drang und Romantik vergl. Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. 1922, S. 255; Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik, 8. und 9. Aufl., 1920, S. 93; Wilhelm Hans, Kant und die Romantik, Euphorion 13, 1906, S. 502 f.; Albert Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, 1907, S. 25 ff; Oskar Walzel, Deutsche Romantik, 5. Aufl. 1923, I, S. 5 ff.; Kurt Borries, Die Romantik und die Geschichte, 1925, S. 23 f.; Rudolf Unger, Hamann und die Romantik. Festschrift für August Sauer, 1925; Julius Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik, 1926, S. 43 ff.; Benno v. Wiese, Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen. 1927, S. 60, wo auch auf Athen.-Fragm. 306 verwiesen wird. — Das Problem Klassik-Romantik ist neuerdings besonders durch Fritz Strichs geistreiches und anregendes Werk „Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. Ein Vergleich" (1. Aufl. 1922, 2. Aufl. 1924, 3. Aufl. 1928) Gegenstand lebhafter Erörterung geworden. Vgl. Josef Körner, Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe, 1924; H. A. Korff, Humanismus und Romantik; Karl Bornhausen, Wir heißen's fromm sein, 1926.

24) Vgl. Georg v. Below, Ueber historische Periodisierungen mit besonderem Blick auf die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1925, Beigabe: Wesen und Ausbreitung der Romantik.

25) Vgl. Franz Schultz, „Romantik" und „romantisch" als literarhistorische Terminologien und Begriffsbildungen. Dtsch. Vierteljahrsschr. II, 1924, S. 349 ff. (S. 363 ein Dilthey-Zitat über den Mißbrauch des Namens romantisch); Richard Ullmann und Helene Gotthard, Geschichte des Begriffs „romantisch" in Deutschland vom ersten Aufkommen des Wortes bis ins 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, 1927, S. 9: „So ist doch gerade das Gewirr der Bedeutungen entstanden, das uns zur Tötung des unklaren Wortes zwingt"; S. 358 ff.

26) Carl Schmitt, Politische Romantik, 2. Aufl. 1925, S. 10.

27) Vgl. das oben zitierte gleichnamige Buch von Julius Petersen 1926.

28) Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus I, 1923, S. 186.

29) Ebd. S. 199.

30) Von Schelling erklärte schon Hermann Hettner (Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Goethe und Schiller, 1850, S. 10), er habe „mindestens ebensoviel von den Romantikern gelernt als diese von ihm". Die Beziehungen sind noch umstritten. Vgl. Albert Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, 1907, S. 27 ff. (mit Stellenangaben aus Erwin Kircher, Philosophie der Romantik, 1906); Carl Enders, Friedrich Schlegel, 1913, S. 231 (mit Hinweis auf Marie Joachimi und Ludwig Noack); Franz Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1917, S. 45 (zu den Voraussetzungen seines Urteils wären zu vergleichen Ernst Cassirer, Idee und Gestalt, 1921, Seite 129 ff., besonders auch 132, ferner die Aufsätze von Wilhelm Böhm und Ludwig Strauß in der Deutschen Vierteljahrsschrift Bd. IV, 1926, und V, 1927); Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, 1929 (vgl. S. 106 f.). Auf einzelne weitere Aeußerungen zum Problem Schelling-Romantik (Strich, Walzel) verweist Josef Körner, Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel, 1926, S. 468. — Auch den späteren Fichte bezieht Nicolai Hartmann in die weitere romantische

Einflußsphäre ein (a. a. O. S. 190). Vgl. auch Paul Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, 1925, S. 45 f. (Anm.).

31) Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, 1857, S. 215. Vgl. ferner Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, Werke 10,1, 1835, S. 83 ff.; ders., Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Werke 16, 1834, vor allem S. 444 ff. (464 ff., 487 f. über Friedrich Schlegel).

32) Emanuel Hirsch, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitt über die Moralität, Deutsche Vierteljahrsschrift II, 1924, S. 510—532. In Bezug auf Friedrich Schlegel vgl. auch Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. 1922, S. 263, Anm. 38: „Viele Züge der drei Epochen des Geistes in Hegels Phänomenologie finden sich schon in diesem Versuch Schlegels [im Studiumaufsatz], die Bildungsgesetze der drei dichterischen Epochen des Menschengeistes auszusprechen." Rudolf Haym, Die romantische Schule, 4. Aufl. 1920, S. 258 f.: „Fr. Schlegel hat hier [in den philosophischen Fragmenten aus den Jahren 1796 und 1797] die Fäden zu dem Gewebe zurechtgelegt, welches nachher Hegel in der Phänomenologie, weiterhin in der Logik und der Enzyklopädie wob." Ferner ebd. S. 736 f., 745 f. Herbert Cysarz, Erfahrung und Idee, 1921, S. 238 f.: „Was der turbulente Anregerstolz Fr. Schlegels erahnt und programmatisch gefordert, das hat die strenge Vollenderdemut Hegels in harmonische Symbolformen geprägt." — J. Körner verdanke ich die freundliche Mitteilung, daß Hegel nachweislich auch Fr. Schlegels Kolleg über Transzendentalphilosophie im WS. 1800/01 gehört hat.

33) Carl Schmitt, a.a.O., S. 151.

34) Ebd. S. 25.

35) Ebd. S. 77.

36) Ebd. S. 151.

37) Ebd. S. 152.

38) Ebd. S. 139.

39) Ebd. S. 23.

40) Hans Rothfels in seiner Rezension von Schmitts Buch, Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft, 1926, Sp. 436 f. Vgl. auch Kurt Borries, Die Romantik und die Geschichte, 1925, S. 6 f.: „‚Nicht in völliger Unbedingtheit', sagt Ranke, ‚treten die Ideen in die Welt ein, der Moment ihres Hervortretens beherrscht ihr Dasein auf immer. So leben sie fort, wie sie zum Dasein gelangten.' (Dtsch. Geschichte, 1839, II, 436.) Ist es an dem, so kann das Menschliche, Vergängliche, in dem sie zum Leben kommen, nicht unwesentlich sein."

41) Emanuel Hirsch, a.a.O., S. 530 f.

42) Vgl. Hugo Horwitz, Das Ich-Problem der Romantik. Die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte, 1916.

43) Josef Nadler möchte Friedrich Schlegel die ihm gemeinhin zugestandene Führerstellung in der Romantik absprechen. Dies ergibt sich aus seiner besonderen Auffassung dieser geistesgeschichtlichen Erscheinung als „ostdeutscher Bewegung" und ist für die vorliegende Sonderuntersuchung nicht belangvoll; vgl. Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften III, 2. Aufl. 1924, S. 250 ff. Dagegen etwa Kurt Borries, a.a.O., S. 56: „Er [Friedrich Schlegel] steht, eine rechte Brennessel nach einem Wort Goethes, als Anreger romantischer Ideen überall im Mittelpunkt." (Das Wort Goethes in dem Brief Carolinens an August Wilhelm Schlegel vom 15. Februar 1802, Caroline, Briefe aus der Frühromantik, 2. Aufl. von Erich Schmidt 1913, II, S. 300.) Auch Friedrich Gundolf betrachtet als „die ursprünglichen Geister" der Romantik, als „diejenigen, in denen das primäre Erlebnis stattfand", Friedrich Schlegel und Novalis, den „Denker" und den „Fühler". Friedrich Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist, 4. Aufl. 1920, S. 324; 327. „Byron, Hugo, Wagner, Nietzsche sind noch Wellenberge der von Friedrich Schlegel her bewegten Flut." Ebd. S. 324 f.

44) Damit soll jedoch der Frage nach der einheitlichen Entwicklungslinie in Schlegels Leben nicht vorgegriffen werden. Vgl. Günther Müllers „Einführung" zu seiner Ausgabe der Schrift Friedrich Schlegels von der Seele (Schriften zur deutschen Literatur. Für die Görres-Gesellschaft hrsg. von Günther Müller, Bd. II, 1927). Dazu K. Viё-

tor im Literaturblatt für germanische und romanische Philologie XLIX, 1928, Sp. 181 f. Ferner: Benno v. Wiese, Friedrich Schlegel, 1927; Alfred v. Martin, Romantische Konversionen, Logos XVII, 1928, S. 141 ff. Siehe auch Willi Ziegler, Friedrich Schlegels Jugendentwicklung, Archiv für die gesamte Psychologie LX, 1927, S. 1—128, bes. 118 ff.

45) Vgl. K. A. Varnhagen v. Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel, 1836, I, S. 225 f.: „Es gehört Mut, feste Besonnenheit, tiefes Studium und reicher Sinn, vor allem aber die freieste Uebersicht dazu, um sich in dieser aus Widersprüchen, Verwickelungen, Seltsamkeiten, Versteckissen und Unregelmäßigkeiten aller Art zusammengesetzten Natur zurechtzufinden, wo Gespenster, Dämonen und Genien durcheinanderschwirren, die Lucinde und Karl der Große, Alarcos, Maria, Platon, Spinoza und Bonald, Anbetung und Verdammnis Goethes, Revolution und Hierarchie in größter Abwechslung sich begegnen und, was das Merkwürdigste ist, sich gegenseitig bestehen lassen!"

46) Vgl. Jakob Bleyer, Friedrich Schlegel am Bundestag in Frankfurt, 1913, S. 152.

47) Vgl. Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, 1929, S. 469, Anm. 152.

48) Vgl. Erwin Kirchner, Philosophie der Romantik, 1906, S. 7—34: Hemsterhuis (Friedrich Schlegel ebd. S. 35—175); Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus I, 1923, S. 186 ff.: Die Philosophie der Romantiker; S. 190—198: Der Vorläufer der Romantik [Hemsterhuis] (Friedrich Schlegel ebd. S. 198—215). — Die hohe Bedeutung, die Hemsterhuis für Friedrich Schlegels Entwicklung zukommt, ist von Carl Enders in seinem Buch über Friedrich Schlegel, besonders S. 201 ff., entscheidend herausgestellt. Die Frage freilich ist noch keineswegs endgültig geklärt, ob nicht Herder und Jacobi für das historische Verständnis Schlegels viel wichtiger sind. Für unsere Untersuchung aber gelten in gewisser Weise in dieser und in anderen Beziehungen die Worte Josef Nadlers (Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften III, 2. Aufl. 1924, S. 9; vgl. jedoch auch Julius Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik S. 41 ff.!): „Es ist ... gleichgültig, selbst den Nachweis vorausgesetzt, ob der Vermittler neuplatonischer Gedanken Shaftesbury oder Hemsterhuis hieß, denn der Deutsche hatte ja bereits fast ein Jahrtausend in der Gedankenwelt Platos und Plotins gelebt, mittelbar durch Christentum, Mystik, Renaissance, Pietismus, durch Kabbala und Naturphilosophie, ja selbst unmittelbar waren Plato und Plotin den Deutschen immer wieder ein Eigenes geworden." Denn in letzter Linie ausschlaggebend ist für uns das Schicksal der philosophischen Probleme, das sich in der Entwicklung des deutschen Idealismus vollzieht.

49) Heinrich Finke (Ueber Friedrich und Dorothea Schlegel, 1918, S. 22 f.) setzt den Wendepunkt in Schlegels Leben in das Jahr 1802 (vgl. auch Benno v. Wiese, Fr. Schlegel, S. 48 f.), Willi Ziegler (Archiv für die gesamte Psychologie LX, 1927, S. 123) in Schlegels 28. Lebensjahr [1799/1800].

50) Siegbert Elkuß, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, 1918, S. 31.

51) Ebd. S. 78.

52) Hermann Hettner, Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Goethe und Schiller, 1850.

53) Rudolf Haym, Die romantische Schule, 1870. Im selben Jahre erschien Diltheys für die Romantikforschung hochbedeutsames Werk über das „Leben Schleiermachers" I.

54) Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik, 1899. Ausbreitung und Verfall der Romantik, 1902.

55) Elkuß, a.a.O., S. 77. — Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, hsg. v. C. J. H. Windischmann 1836/37.

56) Elkuß, a.a.O., S. 81; er spricht in diesem Zusammenhang von einer „Generation genialer junger Menschen".

57) Ebd. S. 76.

58) Ueber den Gegensatz von Carl Schmitt und Paul Kluckhohn in dieser Hinsicht vgl. Rudolf Unger in der Deutschen Vierteljahrsschrift VI, 1928, S. 363.

S. auch Finke, a.a.O. S. 5 f. Anm.: „Ihr ungeheurer Irrtum war: von der Literatur her ein Volk erneuern!"

59) Friedrich Gundolf, Schleiermachers Romantik, Deutsche Vierteljahrsschrift II, 1924, S. 431.

60) Vgl. Benno v. Wiese über Imles Buch, Euphorion 29, 1928, S. 212 f.; Alfred v. Martin, Logos XVII, 1928, S. 144; vor allem Josef Körners vernichtende Rezension in der Zeitschr. f. deutsche Philologie, 54. Bd. 1929, S. 233—239.

61) F. Imle, Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, 1927, S. 185. — Freilich ist ein Referat über Friedrich Schlegels philosophische Ansichten auf Grund des in seinen Spätwerken vereinigten Materials leichter zu geben als, solange die Vorarbeiten fehlten, nach seinen aphoristischen jugendlichen Aeußerungen (vgl. v. Bucholtz' Nachruf „Zur Erinnerung an Friedrich von Schlegel" im Neuen Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst, Wien, Jahrg. 1829, S. 169: „Der Verewigte hat von seiner Philosophie, obwohl dem Hauptstudium seines Lebens, vor der letzten Epoche am wenigsten durch den Druck bekannt gemacht, nur daß alle seine Ansichten über Kunst, Geschichte usw. von seinen philosophischen Erkenntnissen einiges enthalten und bezeugen."). So ist auch in älteren Darstellungen der Philosophiegeschichte, soweit sie überhaupt Schlegel berücksichtigen, vor allem der ältere Schlegel behandelt. Für den jungen Schlegel stützte man sich bestenfalls auf Hegels gegnerische Auffassung (s. Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. S. 241, Anm.). Auch Paul Lerch hat in seiner Berichterstattung über „Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen in ihrer Entwicklung und systematischen Ausgestaltung" (philos. Diss. Erlangen 1905) für den systematischen Hauptteil nur die Periode nach 1804 berücksichtigt. Hier ist freilich schon im Titel die scharfe Absetzung von „Blüte" und „Frucht" (vgl. A. v. Martin gegen F. Imle, Logos XVII, S. 141 f.) angedeutet. Dagegen hat Nicolai Hartmann in dem der „Philosophie der Romantiker" gewidmeten Abschnitt seines bereits zitierten Buches gerade die Gedankenwelt des jungen Schlegel behandelt. (Vgl. A. v. Martin, Das Wesen der romantischen Religiosität, Dtsch. Vierteljahrsschrift II, 1924, S. 408: „Romantik ist Jugend"; ders., Logos XVII, S. 141 f. Siehe auch Willi Ziegler, a.a.O., S. 2 f. Anm.: Romantik als eine Form von „Jugendbewegung". Vgl. auch ebd. S. 23 f. und Anhang S. 123 ff.)

62) Benno v. Wiese, Friedrich Schlegel, 1927, S. 55; ders., Euphorion 29, 1928, S. 213: „Friedrich Schlegels eigentlichste Wirkung liegt in seiner Frühzeit." Auch Josef Körner, wohl der beste Kenner des einschlägigen Materials, der die Fortwirkung des reifen Schlegel außerordentlich hoch einschätzt (vgl. Dtsch. Rundschau 1917/18, Bd. II, S. 393: „Und doch mag nächst Goethe kein zweiter deutscher Schriftsteller für die Begründung der neuen Kultur des 19. Jahrhunderts so bedeutungsvoll gewesen sein als gerade der reife Friedrich Schlegel." Siehe auch o. Anm. 22), stützt an einem einzelnen Punkt diese Auffassung bis zu einem gewissen Grade, wenn er in seiner Einleitung zu den Fragmenten des jungen Schlegel zur Philosophie der Philologie im Hinblick auf spätere Aeußerungen zu diesem Thema bemerkt: „An die Tiefe, Fülle, Weite und Originalität der jugendlichen Entwürfe reichen solche zerstreute Gelegenheitsäußerungen nirgends heran." (Logos XVII, 1928, S. 16; vorher der Nachweis über die ungemein fruchtbare wissenschaftliche Fortwirkung der Schlegelschen Gedanken zur Methode der Philologie.) Vgl. auch das umsichtig abwägende Urteil von Kurt Borries a.a.O. S. 18 f.: „Unelementare Geistesmächte können historisch nicht wirksam werden. Erst nachdem . . . das ästhetische Formerlebnis seine beherrschende Stellung verliert und, mit Konversion und Historismus, Bildungserlebnisse mächtig werden, wird die Romantik als Tendenz fruchtbar. Und doch liegt in der Jugend ihre Stärke. Die Lebenskurve des romantischen Menschen wiederholt die Bewegung in ihrer Gesamtheit. Wir sehen diese Menschen jünglinghaft, mit klingenden Pulsen durch die Welt stürmen, aber dem steilen Aufstieg folgt ein frühes Ende oder ein rasches Ermatten." Ferner ebd. S. 226 Anm. 2: „Elkuß gegenüber muß daran erinnert werden, daß die Romantik allerdings erst in der Lebensform der Spätzeit historisch wirksam geworden ist, daß aber die Frühzeit unbedingt dazu gehört, weil hier schon alle Ideen da sind, die später, mit teilweise sehr verändertem Aussehen, in vielfacher Richtung auseinandergehen." Auch nach Hinrich Knittermeyer, a.a.O. S. 130, weiß man „die Sehnsucht der Frühromantik" „heute zu Unrecht nur als Verfallserscheinung gegenüber dem wirklichen Aufbruch der dunklen, dionysischen Mächte in der (dann allein als echt

betrachteten) Spätromantik zu bewerten . . ., statt auch an dieser Stelle die eindeutige Ereignissprache der Geschichte zu vernehmen."

63) Siegbert Elkuß, a.a.O. S. 75; siehe auch Kurt Borries, a.a.O. S. 225 f. Anm. 2.

64) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung, Werke 13, 1833, S. 42.

65) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 502.

66) Vgl. Georg Stefansky, Das Wesen der deutschen Romantik, 1923, S. 272.

67) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 370 (mit Bezug auf Platon): „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte." — Fichte, Ueber die Bestimmung des Gelehrten, 5. Vorl. (Werke, hsg. von Medicus, I, 265): „Wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand." — Friedrich Schlegel, Athen.-Fragm. 401 (Minor, Friedrich Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften, 1882, II, 275): „Um jemand zu verstehen, der sich selbst nur halb versteht, muß man ihn erst ganz und besser als er selbst, dann aber auch nur halb und grade so gut wie er selbst verstehn." Die Vorstufe dazu bei Windischmann, Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, II, 1837, S. 415 f. (von 1797/98: vgl. Enders a.a.O. S. 304; mit Bezug auf Kant); vgl. auch Minor a.a.O. II, S. 114, Z. 14 ff. (1797). Das Wort ging dann auch in Friedrich Schleiermachers Hermeneutik (Werke I 7, S. 45) und in August Boeckhs Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (2. Aufl. 1886, S. 87) über. Vgl. Josef Körner im Logos 17, 1928, S. 9.

68) Vgl. die Mitteilung Josef Körners, Logos 17, S. 10.

69) Carl Enders, Friedrich Schlegel. Quellen seines Wesens und Werdens, 1913, Seite 23.

70) Vgl. Enders, a.a.O. S. 169—182; Willi Ziegler, Friedrich Schlegels Jugendentwicklung, Arch. für die gesamte Psychologie LX, 1927, S. 16 f.

71) Batteux, Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz. Aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhange einiger eigenen Abhandlungen versehen [v. Johann Adolf Schlegel]. 2. verbesserte und vermehrte Aufl. 1759; Anhang einiger Abhandlungen, II. Von der frühzeitigen Bildung des Geschmacks, S. 302.

72) Ebd. S. 295 f., 306 f.

73) Ebd. S. 292 f.

74) Enders, a.a.O. S. 169.

75) Vgl. die Charakteristik Schlegels für das Jahr 1799 bei Henrik Steffens, Was ich erlebte, IV, 1841, S. 302 ff. (S. 304: „Friedrich Schlegel lebte ganz in der Geschichte. Die Natur war ihm völlig fremd, selbst der Sinn für schöne Gegenden schien den beiden Brüdern zu fehlen . . . So konnte er zwar auch mit Leichtigkeit auf meine naturphilosophischen Ideen eingehen, aber alle seine Schriften beweisen, daß er von einer lebendigen Natureinsicht nicht produktiv auszugehen vermochte.") Siehe auch Enders a.a.O. S. 170 ff. (Verhältnis zur Natur durch die Liebe vermittelt); Frederik Ingerslev, Genie und sinnverwandte Ausdrücke in den Schriften und Briefen Friedrich Schlegels. 1927, S. 149 f. (nicht Naturgefühl, sondern Naturverständnis.)

76) Zitiert bei Enders a.a.O. S. 169.

77) I. Rouge, Frédéric Schlegel et la genèse du romantisme allemand, 1904, p. 5—6: „Il est probable cependant que cette étude si rapide et personnelle eut ses inconvénients avec ses avantages. Il doit sans doute à ce travail d' autodidacte une vue plus directe, plus pénétrante des choses littéraires, de la poésie grecque en particulier, éclairée pour lui et vivifiée par la révélation qu'il avait eue de la beauté antique au musée de Dresde, lors d' une visite que, de Leipzig, il avait faite à sa soeur. Mais il n' a pas pris l'habitude de tracer un plan et d' évrire. La composition et le style de ses premières oeuvres s'en ressentiront."

78) Friedrich Schlegel, Sämtliche Werke VI, 1822, S. VII. Bei einem Besuch Dresdens 1789 hatte er auch die Mengsschen Abgüsse antiker Plastiken sehen können; ebd.

S. VII f. (nach Enders a.a.O. S. 186 Anm. 3 auf Grund der zweiten Originalausgabe der Werke 1846, Bd. VI, S. IV: im Jahre 1788.)

79) Friedrich Schlegel, Sämtliche Werke, 2. Orig.-Ausg. XII, 1846, S. 226 f.

80) Vgl. auch Schlegels dekadische Epochengliederung seines Lebens: Windischmann a.a.O. II, S. 524.

81) Vgl. Enders a.a.O. S. 77 f.

82) Ebd. S. 60 ff., S. 195; vgl. auch Rudolf Haym, Die romantische Schule, 4. Aufl. 1920, S. 198: „Daß er seinen Kant so gut und so früh wie den Winckelmann gelesen, davon legt beinahe jeder seiner Briefe Zeugnis ab."

83) Kants Werke, Akademieausgabe II, S. 220.

84) Enders a.a.O. S. 62. Vgl. auch S. 11, 140, 148 f., 150, 153, 159, 175.

85) Vgl. Benno v. Wiese über den „Zusammenhang von Mensch und Werk" (a.a.O. S. 1 f.); Friedrich Steppuhn über die Verwechslung von „Zustandswert" und „Leistungswert" (Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, Logos I, 1910/11, S. 261—282, bes. S. 271 ff.).

86) Zum folgenden vgl. Enders a.a.O. S. 194—200; Ziegler a.a.O. S. 19 f.

87) Auch war sein Großvater mütterlicherseits Mathematiker: Enders a.a.O S. 184.

88) Gustav Struck, Friedrich Bouterwek. Sein Leben, seine Schriften und seine philosophischen Lehren, Diss. Rostock 1919, S. 5.

89) Ebd. S. 26 f., 33.

90) Vgl. Enders a.a.O. S. 195; Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. S. 245, scheint irrtümlicherweise an literargeschichtliche Vorlesungen Bouterweks zu denken. Erst im Sommersemester 1792 beginnt Bouterwek seine Vorlesungstätigkeit: Struck a.a.O. S. 34; Rouge a.a.O. S. 6 Anm. 3. Vgl. auch Walzel, Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, 1890, S. 49, 4. Juli 1792.

91) Vgl. John William Scholl, Friedrich Schlegel and Goethe. Publications of the Modern Language Association of America, Vol. XXI, Baltimore 1906, p. 51 f.; Enders a.a.O. S. 11.

92) Vgl. Richard Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, 1923, S. 175 f.

93) Rouge a.a.O. S. 6 Anm. 3.

94) Zit. bei Enders a.a.O. S. 195 f. Anschließend nähere Mitteilungen über Dalbergs Buch.

95) Enders a.a.O. S. 195.

96) Ebd. S. 197.

97) Walzel, Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, 1890, S. 25, Leipzig, 8. November 1791.

98) Ebd. S. 38, Leipzig, 11. Febr. 1792.

99) Vgl. Rouge a.a.O. S. 27.

100) Vgl. Walzel a.a.O. S. 9, 13, 18, 22, 25, 38, 48, 67.

101) Ebd. S. 9 f., 17, 38, 68.

102) Ebd. S. 38; s. a. S. 82.

103) Ebd. bes. S. 7 f., 19 ff., 38 f., 49 f.

104) Ebd. S. 27 f., 86 ff.

105) Ebd. S. 44, 13. Apr. 1792.

106) Ebd. S. 8 f., 21. Juli 1791.

107) Ebd. S. 26, 28 f., 37, 146.

108) Ebd. S. 17, 26. Aug. 1791.

109) Ebd. S. 68, 21. Nov. 1792.

110) Ebd. S. 82, 3. April 1793.

111) Ebd. S. 91, 2. Juni 1793.

112) S. z. B. ebd. S. 73; die einzelnen Philosophennamen ebd. im Register.

113) Ebd. S. 13, 26. Aug. 1791.

114) Ebd. S. 55—70, 76, 82. Dazu vgl. Schlegels Darstellung in der Lucinde, Ausg. Reclam S. 49 ff.

115) Walzel a.a.O. S. 18, 4. Okt. 1791; vgl. auch ebd. S. 46, 17. Mai 1792.

116) Vgl. Walzel a.a.O. S. 33 f. [Anfang 1792]: „Ich wünschte sehr, das, was so feurig in mir glüht, in den toten Buchstaben gießen zu können — die Größe, die ich

weiß, daß Du erreichen kannst, wenn Du mit Ernst willst . . ."; S. 7 (über Pape, 21. Juli 1791): „Mein kaltes Urteil ist: Größe hat er nicht." Siehe auch Benno v. Wiese a.a.O. S. 5 f.

117) Walzel a.a.O. S. 5, 21. Juli 1791.

118) Ebd. S. 4 f., 21. Juli 1791.

119) Ebd. S. 1, 4, 13. Vgl. auch Scholl a.a.O. S. 55 (zu Walzel S. 36): „Goethe was considered the great interpreter of human life."

120) Ebd. S. 26, 8. Nov. 1791.

121) Ebd. S. 27 [Nov. 1791].

122) Ebd. S. 92, 2. Juni 1793.

123) Ebd. S. 91 f., 2. Juni 1793; vgl. auch S. 7, 21. Juli 1791 (Takt in der Muttersprache).

124) Ebd. S. 45, 17. Mai 1792.

125) Vgl. ebd. S. 26, 8. Nov. 1791: „Denke an das herrliche Wort: Zwischen uns sei Wahrheit"; S. 67 f., 21. Nov. 1792: „Gewiß, wir [Friedrich und Caroline] müßten harmonieren durch Wahrheitsliebe, Freundschaftsenthusiasmus und Stolz!" Von Caroline ist Schlegel gewiß, „daß man wahr gegen sie sein darf. Und Größeres läßt sich von keinem Menschen sagen." Walzel S. 110, 28. Aug. 1793.

126) Walzel S. 49, 4. Juli 1792.

127) Ebd. S. 61, 21. Nov. 1792.

128) Ebd. S. 108, 28. August 1793.

129) Ebd. S. 63, 21. Nov. 1792.

130) Ebd. S. 70, 21. Nov. 1792.

131) Ebd. S. 60, 21. Nov. 1792.

132) Ebd. S. 70 f., 21. Nov. 1792.

133) Ebd. S. 90 f., 2. Juni 1793.

134) Vgl. Rouge a.a.O. S. 23 f.

135) Vgl. Willi Ziegler a.a.O. S. 68.

136) Walzel a.a.O. S. 34 [Anfang 1792].

137) Ebd. S. 43, 13. April 1792.

138) Ebd. S. 45 f., 17. Mai 1792.

139) Ebd. S. 18, 4. Okt. 1791.

140) Ebd. S. 46 f., 17. Mai 1792.

141) Vgl. ebd. S. 32: „Oder weißt Du etwa nicht, daß Du in ihr [Caroline] Dein eignes Ideal der Größe liebtest?" [Anfang 1792].

142) Ebd. S. 33. Vgl. die zahlreichen Ermahnungen an seinen Bruder, die z. T. an Friedrich selbst gerichtet sein könnten. Ferner etwa S. 43, 13. April 1792 (Freundschaft mit Hardenberg): „Die Freude über den unerwarteten Fund war wohl das Schönste, weil ich ihm nicht viel sein kann; denn er weiß noch nicht, was er an mir haben könnte." S. 69, 21. Nov. 1792 (nach dem Bruch mit Hardenberg): „Er war mir doch etwas wert — ich wollte ihm so gern nützen, und auch gegen seinen Willen ist es doch wohl geschehen — er hatte Interesse für mich und meine Eigentümlichkeiten . . ." S. 73, 29. Dez. 1792 (nach dem Wiederzusammentreffen mit Schweinitz): „Ich liebe und werde geliebt. Heiliges Geheimnis! Warum weine ich itzt zum zweitenmale in meinem Leben? Warum würde ich so gerne mein Blut für ihn vergießen, alle mühevolle, langsame Arbeit erdulden? Gewiß will ich diesen großen Augenblick nutzen, und das Herz dieses Vortrefflichen soll nicht vergebens in meiner Hand sein." S. 74 [wohl Mitte Januar 1793]: „Es fehlte ihm [Schweinitz] grade ein Freund wie ich, und wenn ich ihm das bin, was ich hoffe für ihn sein zu können, so werde ich glauben, nicht umsonst gelebt zu haben." Siehe auch die folgende Anm.

143) Vgl. auch Walzel S. 17 f., 4. Okt. 1791: „Es ist mir beinahe zum Bedürfnis geworden, mich Dir ganz mitzuteilen. Diesen Vorzug verdankst Du aber nicht der Gewohnheit, sondern der Ueberlegung. Denn itzt kenne ich keinen, der mich so ganz verstehen könnte —" sofort fügt Friedrich allerdings hinzu: „und was das Wichtigste ist, ich darf auch hoffen, Dir nicht unnützlich zu sein; wenn auch durch nichts, als daß ich bisweilen daran erinnere, daß es nur auf Dich ankömmt, ein großer Mensch zu werden. —" Darauf folgt die Stelle über Lavater und Christus (oben S. 28). Siehe auch das Urteil über Pape, oben Anm. 116.

144) Vgl. Walzel a.a.O. S. 68 f., 21. Nov. 1792.

145) Vgl. Willi Ziegler a.a.O. S. 67 ff.

146) Walzel a.a.O. S. 82, 3. April 1793. Vgl. auch S. 43, 13. April 1792: „Hier ist itzt meine Hauptbeschäftigung, einen jungen Menschen alle Künste der Geselligkeit zu lehren“ usw. Natürlich spricht er von sich selbst: Rouge a.a.O. S. 8.

147) Walzel a.a.O., S. 47, 17. Mai 1792.

148) Dilthey, Leben Schleiermachers I, 2. Aufl. S. 243.

149) Walzel a.a.O. S. 10, 21. Juli 1791.

150) Ebd. S. 86 [Mitte Mai 1793].

151) Ebd. S. 125, 13. Oktober 1793.

152) Ebd. S. 118, 29. September 1793. Vgl. auch S. 154 f., 15. Dezember 1793. Vernunfteinheit ist also nicht etwas rein Technisches, wie Enders a.a.O. S. 235 Anm. 1 anzunehmen scheint.

153) Walzel a.a.O. S. 87 f. [Mitte Mai 1793].

154) Ebd. S. 119, 29. September 1793. Enders a.a.O. S. 220 bezieht diese Worte auf Hamlets unharmonischen Charakter. Doch sollen sie nach dem Zusammenhang wohl eher den „Schluß“ des Stückes kennzeichnen, an dem sich die „poetische Sittlichkeit“ entscheidet. Vgl. Walzel a.a.O. S. 96 [Ende Juni 1793]: „Der Inhalt selbst Verzweiflung macht ein wahres Ende [d. h. Vernunfteinheit: den Sieg des Geistes über die Natur] unmöglich.“

155) Walzel a.a.O. S. 88 [Mitte Mai 1793].

156) Ebd. S. 95, 19. Juni 1793; vgl. S. 24, 8. Nov. 1791.

157) Ebd. S. 94 f., 19. Juni 1793.

158) Ebd. S. 95, 19. Juni 1793.

159) Ebd. S. 96 [Ende Juni 1793]; vgl. Friedrich Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist, 4. Aufl. 1920, S. 341 f.

160) Walzel a.a.O. S. 119, 29. September 1793; vgl. auch S. 28 [November 1791].

161) Ebd. S. 128 [23. Okt. 1793].

162) Ebd. S. 132, 1. Nov. 1793: „Schillers Werke sind mir auch nur um seinetwillen werk; als Gedichte, Geschichten und Philosophien, welches sie doch sein wollen, schätze ich sie vielleicht noch geringer wie Du.“

163) Ebd. S. 15 f., 26. Aug. 1791; vgl. Willi Ziegler a.a.O. S. 71: „Hier ist das ganze Rüstzeug der modernen Psychologie von einem genialen jungen Menschen im Grundgedanken vorweggenommen: Strukturhypothese, idealisierende Typisierung, Entwicklungsprinzip und Orientierung an der Psychopathologie.“

164) Walzel a.a.O. S. 16, 26. August. 1791.

165) Ebd. S. 9, 21. Juli 1791.

166) Ebd. S. 37, 11. Febr. 1792.

167) Ebd. S. 14, 26. Aug. 1791. Walzel (S. 14 Anm.) sieht mit Dilthey (Leben Schleiermachers, 2. Aufl. S. 246) in diesem Plan den ersten Keim des Aufsatzes „Cäsar und Alexander“ (Werke, 1. Originalausgabe IV, 1822, S. 263—312); ebenso z. B. F. Lederbogen, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie, 1908, S. 21 Anm. 2. Scholl dagegen (a.a.O. S. 60) denkt an ein „Kunstwerk“ in dramatischer Form, indem er offenbar Walzel S. 18 f. ebenfalls darauf bezieht (vgl. Scholl S. 61).

168) Walzel a.a.O. S. 14 f., 26. August 1791.

169) Ebd. S. 14, 26. Aug. 1791.

170) Ebd. S. 89 [Mitte Mai 1793].

171) Ebd. S. 128 [23. Okt. 1793]; vgl. Enders a.a.O. S. 272 Anm. 3 über Carolinens Einfluß.

172) Walzel a.a.O. S. 15, 26. Aug. 1791.

173) Ebd. S. 26, 8. Nov. 1791. Vgl. auch S. 88 [Mitte Mai 1793]: „Es gibt eine eigne Poesie nicht nur für jeden Stand, Volk, Zeitalter; sondern selbst für jeden Einzelnen. Zwar alles Gute, aller Geist ist eigentlich allgemein; aber der Geist, der zu eigentümlich wirkt, ist nur denen wenigen verständlich, deren Sphäre sehr groß ist . . .“

174) Ebd. S. 15, 26. Aug. 1791. —

In Schlegels Leipziger Zeit gehört seine Rezension von Bürgers Akademie der schönen Redekünste 1790/91, ein „kurzer, herzlich unbedeutender Aufsatz“ (Walzel in Kürschners Deutscher Nationalliteratur Bd. 146, S. XII), der in der Jenaischen „Allge-

meinen Literaturzeitung" vom 26. April 1792 erschien und in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 40, 1889, S. 485—493 wieder abgedruckt ist. Schlegel selbst nimmt in einem Brief an seinen Bruder (Walzel S. 46) darauf Bezug. Unter den besprochenen Aufsätzen befindet sich einer von Friedrich Bouterwek, Fragmente vom griechischen und modernen Genius. So trat Schlegel also damals schon das Problem des Verhältnisses von Antike und Moderne entgegen, das ihn selbst später so lebhaft bewegte und das in Schillers ästhetischen und geschichtsphilosophischen Arbeiten seine bedeutendste Behandlung erfuhr. Im Hinblick auf Schlegels spätere Gedanken ist es bemerkenswert, daß er u. a. auch Bouterweks Unterscheidung von zwei Arten von Interesse hervorhebt, eines Interesses der Sympathie bei den Alten und eines Interesses der Neugier bei den Neueren (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 40, S. 488). Im Gegensatz zu seiner späteren Stellungnahme verteidigt er damals noch Aristoteles gegen Bouterwek, indem er sich auf Lessing und Herder beruft (ebd. S. 487). Manches andere noch konnte er hier für seine späteren Auffassungen finden, z. B. die natürliche Vollkommenheit der griechischen Menschheit (Akad. d. schönen Redekünste I, S. 47 f.), zugleich den nationalen Charakter der griechischen Poesie, aus der man doch Grundregeln für den Genius aller Zeiten hat abstrahieren wollen (ebd. S. 52), die wesentliche Bedeutung der Kritik und des Verstandes für den zivilisierten Nordländer (ebd. S. 55 f., 61), die Rolle des Frappanten in der modernen Kunst (ebd. S. 68, 71). Doch Schlegel selbst leitet seine Rezension mit den Worten ein: „Die hier vorgetragenen Bemerkungen sind zum Teil schon mehrmals gemacht worden [man denke besonders an Herder!], und zum Teil ergeben sie sich jedem nur einigermaßen aufmerksamen Vergleicher der poetischen Produkte beider Nationen. Hn. B. gehört indes das Verdienst, sie in Verbindung gebracht, weiter ausgeführt und auf angenehme Weise, nur in eine zu geschmückte Sprache, eingekleidet zu haben." (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 40, S. 487). Vgl. auch Struck a.a.O. S. 29 f.; ferner Walzels Rezension von Alt, Schiller und die Brüder Schlegel, 1904, im Euphorion 12, 1905, bes. S. 214 f.

175) Walzel, Fr. Schlegels Briefe, S. 25, 8. Nov. 1791; zu dem Gebrauch des Wortes Tugend vgl. Enders a.a.O. S. 58: „Die im Zustand der Erhabenheit wirksame Kulmination seiner ethischen Kräfte."

176) Walzel a.a.O. S. 17, 4. Okt. 1791.

177) Charakteristisch für die enge Verbindung von Moral und Philosophie in Schlegels Denken ist seine Titelangabe für eine geplante Abhandlung: „Ueber die Moralität (Philosophie) der griechischen Tragiker" (Walzel a.a.O. S. 148 f., 11. Dez. 1793).

178) Friedrich Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist, 4. Aufl. 1920, S. 325.

179) Ueber die Eigenart von Schlegels Verstand vgl. auch Enders a.a.O. S. 42 f., Ziegler a.a.O. S. 69.

180) Walzel a.a.O. S. 59 [wohl Anfang November 1792]; vgl. auch das bei Enders S. 95 zitierte Wort von Karl Philipp Moritz: „Je vollkommner das Empfindungsvermögen für eine gewisse Gattung des Schönen ist, um desto mehr ist es in Gefahr, sich zu täuschen, sich selbst für Bildungskraft zu nehmen . . ." (Ueber die bildende Nachahmung des Schönen, Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jahrh. 31, 1888. S. 21).

181) Walzel a.a.O. S. 51, 5. Juli 1792.

182) Ebd. S. 123, 13. Okt. 1793.

183) Ebd. S. 153, 11. Dez. 1793.

184) Vgl. auch J. Rouge, a.a.O. S. 15: „Il s'est développé du dedans au dehors, et le milieu, les circonstances, les relations, si importantes pour d' autres aux environs surtout de la vingtième année, paraissent n'avoir été pour lui que des occasions de prendre conscience d'une nature qui trouve en elle-même la substance et la loi de son développement."

185) Vgl. Robert Flint, The Philosophy of History in Europe, Vol. I: The Philosophy of History in France and Germany, 1874, p. 456: „He was . . . a man of strong speculative tendencies, whose historical investigations were always prompted by philosophical curiosity, and always speedily converted into themes for philosophical meditation. Each fragment of history with which his mind happened to be occupied suggested to him thoughis on humanity itself, and the problems which its destiny involves."

186) Benno v. Wiese a.a.O. S. 11; vgl. auch ebd. S. 5.

187) Walzel a.a.O. S. 27 [Nov. 1791], S. 34 [Jan. 1792].

188) Ebd. S. 22, 8. Nov. 1791.
189) Ebd. S. 1, 18. Mai 1791; S. 4, 21. Juli 1791; S. 22, 8. Nov. 1791.
190) Ebd. S. 4, 21. Juli 1791.
191) Hemsterhuis, Vermischte philosophische Schriften, aus dem Französischen übersetzt, I, 1782, S. 255 (Ueber den Menschen und die Beziehungen desselben).
192) Walzel a.a.O. S. 96 [Ende Juni 1793]; vgl. Enders a.a.O. S. 201.
193) Walzel a.a.O. S. 80 f., 24. März 1793.
194) Ebd. S. 111, 28. Aug. 1793.
195) Ebd. S. 125, 13. Okt. 1793; vgl. u. S. 121.
196) Vgl. auch Kurt Borries a.a.O. S. 63.
197) Vgl. Rouge a.a.O. S. 32.
198) Walzel a.a.O. S. 118, 29. Sept. 1793.
199) Ebd. S. 62 f., 21. Nov. 1792; vgl. auch S. 57; Scholl a.a.O. S. 80 f. vermutet hier eine Reminiszenz an Mephistos Sophismen im Faustfragment V. 1464—1500 (? — falsches Zeugnis über Herrn Schwerdleins Tod).
200) Walzel a.a.O. S. 57, 5. Okt. 1792.
201) Goethes Werke, Jubiläumsausgabe, 4, S. 220.
202) Ebd. 19, S. 253.
203) Ebd. 40, S. 119.
204) Ebd. 25, S. 209.
205) Walzel a.a.O. S. 27 f. [Nov. 1791].
206) Enders a.a.O. S. 211.
207) Vgl. Walzel a.a.O. S. 34: „Seine [Hardenbergs] Lieblingsschriftsteller sind Plato und Hemsterhuis"; dazu Enders a.a.O. S. 201 ff. Vgl. auch oben S. 14 und Anm. 48, ferner: Ferdinand Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts, 1911; Albert Funder, Frans Hemsterhuis und die Aesthetik der Engländer und Franzosen im 18. Jahrhundert, Diss. Bonn 1912.
208) Ferdinand Bulle a.a.O. S. 6.
209) Enders a.a.O. S. 211 Anm. 5.
210) Benno Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert, 1929, S. 223 Anm. 1; S. 291.
211) Hemsterhuis, Vermischte philosophische Schriften III, 1797, S. 149: Brief des Diokles an Diotime über den Atheismus; Schlegel hat diesen Brief als „Beilage II" der 2. Ausgabe der Jacobischen Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza", 1789, S. 307—327 (vgl. auch ebd. Vorrede S. XII f.) kennen gelernt (Enders a.a.O. S. 203).
212) Hemsterhuis a.a.O. I, S. 239—257 (Ueber den Menschen und die Beziehungen desselben).
213) Ebd. I, S. 220 (Ueber den Menschen . . .).
214) Ebd. I, S. 223, 248 f. (Ueber den Menschen).
215) Ebd. I, S. 92 ff. (Ueber das Verlangen); I, S. 308 ff. (Ueber den Menschen).
216) Ebd. I, S. 260 ff. (Ueber den Menschen); II, 1782, S. 316 (Simon oder von den Kräften der Seele); vgl. auch I, S. 93 ff. (Ueber das Verlangen).
217) Ebd. I, S. 253, 315 (Ueber den Menschen).
218) Ebd. I, S. 217, 224 f., 314 f. (Ueber den Menschen); II, S. 37 ff. (Sophylus oder von der Philosophie); II, S. 307 ff. (Simon).
219) Ebd. III, S. 65, 85 f., 97 (Alexis oder vom goldenen Zeitalter; Fr. Schlegel war der Alexis in der Jacobischen Uebersetzung von 1787 zugänglich: Enders a.a.O. S. 202); vgl. jedoch auch Hemsterhuis' Verm. phil. Schr. II, S. 309 f. (Simon).
220) Ebd. II, S. 309 (Simon); II, S. 39 ff. (Sophylus); I, S. 250 (Ueber den Menschen); III, S. 161 (Brief über den Atheismus).
221) Ebd. II, S. 43 (Sophylus).
222) Ebd. III, S. 65 (Alexis).
223) Ebd. II, S. 92 ff., bes. 96, 113 f., 120; ferner S. 241 f. (Aristäus oder von der Gottheit).
224) Ebd. II, S. 25 (Sophylus).
225) Ebd. II, S. 341 f. (Simon); vgl. auch I, S. 315 (Ueber den Menschen).
226) Ebd. I, S. 103 (Ueber das Verlangen); II, S. 176 (Aristäus).
227) Ebd. I, S. 79, 100 (Ueber das Verlangen).
228) Ebd. I, S. 76 ff. (Ueber das Verlangen).

229) Ebd. I, S. 91 f. (Ueber das Verlangen).

230) Ebd. II, S. 239 f. (Aristäus); II, S. 338 f. (Simon).

231) Ebd. I, S. 108 (Ueber das Verlangen).

232) Ebd. I, S. 254 (Ueber den Menschen).

233) Ebd. I, S. 94 Anm. (Ueber das Verlangen); I, S. 253, 263 ff., 291 (Ueber den Menschen).

234) Ebd. I, S. 90 (Ueber das Verlangen).

235) Ebd. I, S. 13 (Ueber die Bildhauerei).

236) Ebd. I, S. 323 (Ueber den Menschen); II, S. 242 f. (Aristäus); II, S. 99 (Alexis).

237) Ebd. III, S. 78 ff., 82 f. (Alexis).

238) Ebd. III, S. 84 f. (Alexis).

239) Ebd. III, S. 72 f. (Alexis).

240) Ebd. I, S. 318 f. (Ueber den Menschen).

241) Ebd. III, S. 72 (Alexis).

242) Ebd. II, S. 17 (Sophylus).

243) Vgl. z. B. die Anmerkungen zum Alexis, bes. a.a.O. III, S. 110—119!

244) Ebd. II, S. 306 ff. (Simon).

245) Ebd. II, S. 19 ff. (Sophylus); vgl. dazu Bulle, a.a.O., S. 17.

246) Hemsterhuis, a.a.O. II, S. 73 ff. (Sophylus).

247) Ebd. I, S. 307 ff. (Ueber den Menschen).

248) Ebd. III, bes. S. 96—99 (Alexis); vgl. Walzel, a.a.O., S. 34 [Anfang 1792] Schlegels Bericht über Novalis: „Seine Lieblingsschriftsteller sind Plato und Hemsterhuis — mit wildem Feuer trug er mir einen der ersten Abende seine Meinung vor — es sei gar nichts Böses in der Welt — und alles nahe sich wieder dem goldenen Zeitalter."

249) Hemsterhuis, a.a.O., II, S. 14 ff. (Sophylus).

250) Vgl. Bulle, a.a.O., S. 13.

251) Vgl. Benno Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert, 1929, S. 13: „Sokrates war gewissermaßen ein überzeitlicher Typus, weil er kein festgelegtes System hatte."

252) Ebd. S. 46 f.: „Die Entwicklung kommt allerdings schließlich dahin, daß nach dem Wolffischen Zwischenspiel die Sokratische Wissenschaft immer mehr Elemente des ‚common sense' in sich aufnimmt und empiristischer Einseitigkeit verfällt."

253) Auch das „anschauende Vermögen", „la faculté intuitive" (Oeuvres philosophiques de F. Hemsterhuis. Nouvelle édition 1809, I, S. 148) wird als die allein „wahre Logik" ausgespielt gegen diejenige Philosophie, die eigentlich nichts ist „als die Hefe, die, nachdem die Einbildungskraft ausgegoren hat, übrig bleibt", und gegen die „künstliche Logik", die man erfunden hat, um einerseits jene Philosophie „ein wenig im Zaum zu halten und, wenn es möglich wäre, zugleich in das Chaos der Dummheit einen schwachen Lichtstrahl hineinzubringen" (Hemsterhuis' Verm. philos. Schr. I, S. 166 f.: Ueber den Menschen). Vernunftschlüsse sind „die bloße Anwendung des Vermögens der Anschauung" (Ebd. I, S. 165: Ueber den Menschen). Es ist hier von der Intuition als einer (im heutigen Sinn) nicht sinnlichen Anschauung die Rede („anschauende oder intellektuelle Fähigkeit" gilt Hemsterhuis gleich viel: a.a.O. I, S. 244: Ueber den Menschen), die im Gegensatz zur diskursiv verfahrenden ratio ein Ganzes überschaut. Auch im Schluß liegt ein Moment der Ganzheit, Abgeschlossenheit, Unbedingtheit, das Kant ihn mit seiner Ideenlehre in Beziehung setzen läßt (vgl. auch Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, 1907, S. 6 ff.: der Intuitionsbegriff bei Spinoza; S. 49: bei Leibniz). Doch werden bei Hemsterhuis solche Ansätze nirgends über empirische Feststellungen hinaus in die Tiefe verfolgt (vgl. auch u. Anm. 259); sonst würden sie etwa in die Richtung einer „Logik der inventio" verweisen, die, seit der Renaissance ein wichtiges Problem, nicht neben der Forschung ihre abstrakten Regeln entwickeln, sondern in innerer sachlicher Verbundenheit mit der Forschung fortschreiten sollte. Wie lebendig solche Gedanken damals waren, zeigt Joh. P. Millers Vergleich der neuen Sokratischen Wissenschaft und der alten scholastischen mit der Biene und der Spinne in seiner Vorrede zu J. L. Mosheims Philosophisch-theologischer Abhandlung von den moralischen Krankheiten des menschlichen Geschlechts, 1771, zit. bei Benno Böhm a.a.O. S. 45, Anm. 1. (Vgl. auch oben S. 21 über Schlegels Tschirnhaus-Lektüre.) In Kants Entdeckung der transzendentalen Methode sind diese Bemühungen zu ihrer tiefsten Vollendung gekommen. Um

so eigenartiger, wenn die Gegenüberstellung von Spinne und Biene als Ausklang von Herders Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft gegen Kant gewendet erscheint. Vgl. o. Anm. 252.

254) Diese Stelle hat auf Jacobi tiefen Eindruck gemacht. Vgl. Schreiben des Herrn F. H. Jacobi an Herrn Hemsterhuis (Gedr. im Jahre 1787), Hemsterhuis' Verm. phil. Schriften III, S. 195.

255) Hemsterhuis a.a.O. II, S. 216 ff. (Aristäus).

256) Ebd. II, S. 219 (Aristäus).

257) Ebd. I, S. 301 f. (Ueber den Menschen).

258) Vgl. auch Bulle a.a.O. S. 15 ff.

259) Selbst der Verstand ist für Hemsterhuis ein „Organ": „das intellektuelle Organ oder das Vermögen, welches betrachtet und vergleicht." A.a.O. I, S. 315 (Ueber den Menschen); vgl. dazu III, S. 243 („Einige Bemerkungen zur Vergleichung der Hemsterhuisischen Philosophie mit der kritischen"). Die Auffassung des Erkennens als Leidens begegnet in der Naturphilosophie der Renaissance wie bei Spinoza: vergl. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem I, S. 212 (Telesio), 219 (Campanella); II, S. 7 (Spinoza).

260) Hemsterhuis a.a.O. II, S. 80 f. (Sophylus).

261) Ebd. I, S. 307 ff. (Ueber den Menschen).

262) Ebd. II, S. 316 (Simon).

263) Ebd. I, S. 250 ff. (Ueber den Menschen).

264) Ebd. I, S. 242 ff., 247 f. (Ueber den Menschen).

265) Ebd. I, S. 218 ff. (Ueber den Menschen).

266) Ebd. III, S. 94 f. (Alexis).

267) Ebd. I, S. 223, 248 (Ueber den Menschen).

268) Ebd. I, S. 248 f. (Ueber den Menschen).

269) Ebd. I, S. 82 f. (Ueber das Verlangen); II, S. 235 (Aristäus); vgl. auch I, S. 288 (Ueber den Menschen): „anziehende Kraft des Menschen."

270) Ebd. I, S. 100 (Ueber das Verlangen).

271) Ebd. II, S. 234 f. (Aristäus); I, S. 86 (Ueber das Verlangen).

272) Ebd. II, S. 235 (Aristäus).

273) Ebd. I, S. 250 (Ueber den Menschen).

274) Ebd. III, S. 94 (Alexis).

275) Nicolai Hartmann a.a.O. S. 196.

276) Hemsterhuis a.a.O. II, S. 171 (Aristäus).

277) Ebd. I, S. 221 (Ueber den Menschen); II, S. 315 (Simon).

278) Ebd. II, S. 318 (Simon).

279) Ebd. II, S. 171, 190, 236 (Aristäus). Die Abhängigkeit von der englischen Moralphilosophie wird hier ebenso deutlich wie in dem Gedanken der Harmonie oder dem eines moralischen Organs. Vgl. auch I, S. 248 (Ueber den Menschen).

280) Ebd. II, S. 318 f. (Simon).

281) Ebd. III, S. 38 (Alexis).

282) Ebd. II, S. 233 (Aristäus). Vgl. auch S. 196: „Wenn er für andere das möglichst größte Gute und in sich selbst Eintracht und Ruhe bewirkt: so besitzt er alle Vollkommenheit, dessen sein Wesen fähig ist."

283) Ebd. II, S. 211 (Aristäus).

284) Ebd. I, S. 246 (Ueber den Menschen).

285) Vgl. ebd. II, S. 189 ff. (Aristäus); I, S. 246 (Ueber den Menschen).

286) Ebd. I, S. 254 f. (Ueber den Menschen); vgl. auch II, S. 193 f., 200 (Aristäus). Man könnte manchmal fast an eine formale Fassung des Sittengesetzes denken, wie sie ja durch den Beziehungsgedanken nahegelegt wäre, wenn nur nicht in diesen Betrachtungen der ethische Gesichtspunkt überhaupt gegenüber der Feststellung empirischer Tatsachen zurückträte. Uebrigens scheint Hemsterhuis unter „Pflicht" vor allem das materiale Moment zu verstehen, während er das formale als „Bewegungsgrund oder Verlangen" bezeichnet, wenn anders aus seiner Gruppierung der je drei den einzelnen Modalsphären zuzuweisenden „Sensationen" ein Schluß gezogen werden darf. Vgl. Ueber den Menschen, a.a.O. I, S. 242 f., 244 f. („Gefühl": Undurchdringlichkeit, Wärme, das Angenehme; Gehör: Mensur, Ton, Harmonie; Gesicht: Umriß oder Ende, Farbe, Schönheit; moralischer Sinn: Bewe-

gungsgrund oder Verlangen, Pflicht, Tugend. Die dritte Sensation wird jedesmal vom Verstand aus den beiden ersten gebildet.)

287) Vgl. ebd. I, S. 246 f., 316 f., 320 f. (Ueber den Menschen); II, S. 189—200 (Aristäus).

288) Ebd. I, S. 321 f. (Ueber den Menschen).

289) Ebd. II, S. 195 f. (Aristäus).

290) Ebd. III, S. 91 (Alexis).

291) Ebd. II, S. 200 (Aristäus).

292) Ebd. III, S. 88 (Alexis).

293) Ebd. II, S. 196 (Aristäus).

294) Erwin Kircher, Philosophie der Romantik, S. 23.

295) Hemsterhuis a.a.O. II, S. 338 (Simon); I, S. 321 (Ueber den Menschen).

296) Vgl. Kritik der Urteilskraft, Einleitung I: Von der Einteilung der Philosophie (Kants Werke, Akademieausgabe V, S. 171 ff.). Dazu Karl Bornhausen, Schöpfung, 1930, S. 32 f.

297) Erwin Kircher a.a.O. S. 14.

298) Hemsterhuis a.a.O. I, S. 316 (Ueber den Menschen).

299) Zu dieser weiteren Fassung des Begriffs der Methode auch im Sinn der nicht erkenntnismäßigen Geltungssphären vgl. Richard Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, 2. Aufl. 1925, S. 182; ders., Ueber die Grundlagen der Pädagogik, 2. Aufl. 1927, S. 41.

300) Hemsterhuis a.a.O. I, S. 163 ff. (Ueber den Menschen). Man könnte vielleicht größere Verwandtschaft mit Spinozas Einteilung der Erkenntnisarten vermuten. Auch Spinoza erläutert seine vier bzw. drei Erkenntnisarten (in der Korte verhandeling van God, de mensch en des zelfs welstand, im Tractatus de intellectus emendatione und in der Ethik; Spinoza, Opera hsg. von Carl Gebhardt I, S. 54 f.; II, S. 10 ff.; 122 f.) an einem und demselben Gegenstand, einer mathematischen Proportion (in dem Tractatus gibt er daneben noch andere Beispiele) wie Hemsterhuis. Doch bleibt Spinozas Einteilung deshalb keineswegs im Subjektiven stecken, sondern ist durchaus an dem Problem der Methode orientiert: Ueber dem vormethodischen Meinen (opinio, imaginatio) steht das methodische Erkennen (ratio) und darüber als Höchstes das intuitive Wissen (scientia intuitiva), das die Methode (bzw. die im Sinn einer Methode bestimmte Einzeltatsache) zugleich in ihrer Bedingtheit im Unbedingten durchschaut. Vgl. auch Eugen Kühnemann, Ueber die Grundlagen der Lehre des Spinoza. Philosophische Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, 1902, besonders S. 209 ff.

301) Hemsterhuis a.a.O. II, S. 60 ff. (Sophylus); siehe III, S. 244 („Einige Bemerkungen zur Vergleichung der Hemsterhuisischen Philosophie mit der kritischen") und oben Anm. 259; vgl. auch Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 376.

302) Hemsterhuis a.a.O. III, S. 76 (Alexis); vgl. dagegen Platons Höhlengleichnis im Staat 514 A — 517 A!

303) Ueber die wechselnde Bewertung von Xenophon und Platon als Quellenschriften für die Sokrateserkenntnis im 18. Jahrhundert und über die Auffassung des Verhältnisses von Sokrates und Platon siehe Benno Böhm a.a.O. S. 13 f. Anm., 25, 46, 143, 210, 220, 223 f. und 224 Anm., 251, 267, 297, 306 Anm., 307 Anm., 310.

304) Nicolai Hartmann a.a.O. I, S. 197.

305) Walzel a.a.O. S. 55 [August/September 1792].

306) S. o. S. 32 f.; Walzel a.a.O., S. 94 f., 19. Juni 1793.

307) Walzel a.a.O. S. 96 [Ende Juni 1793].

308) Ebd. S. 126, 13. Oktober 1793.

309) Schlegel stellt auch an anderen Stellen in den Briefen der Leipziger Zeit Verstand und Vernunft einander gegenüber: Walzel a.a.O. S. 110, 28. Aug. 1793: „Gewohnheit und Uebung, jeden gegebenen Stoff nach den wesentlichen Zwecken des Verstandes und der Vernunft in ein vollständiges Ganze zu ordnen"; S. 125, 13. Okt. 1793: „Ehre ohne Tugend ist wie Verstand ohne Vernunft"; S. 142, 17. Nov. 1793: In Schillers Abhandlung über Anmut und Würde herrscht nicht die Vernunft, sie ist ganz ausschließend ein Werk des Verstandes allein. (Wir werden darauf noch zurückzukommen haben; vgl. u. S. 134; 99, 102; 130 f.)

310) Vgl. Walzel a.a.O. S. 51, 5. Juli 1792. Siehe auch oben S. 20: Einwirkung von Kants Schilderung des Melancholikers mit seinem Gefühl für das Erhabene!

311) Vgl. E. Kühnemann, Kant. 2 Bde. 1923/24.

312) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 356; Kritik der praktischen Vernunft, Akademieausgabe V, S. 119; Kritik der Urteilskraft § 76, Akademieausgabe V, S. 401. — Zu Kants Begründung der Metaphysik vgl. Max Wundt, Kant als Metaphysiker, 1924, S. 376: „Das Ziel, das Kant sich gestellt hat, die neue Begründung der Metaphysik, verschiebt sich ihm im Verfolg seines Weges, so daß er, an dessen Ende angelangt, nicht eine Begründung der Metaphysik, sondern vielmehr die Begründung einer neuen Metaphysik gewonnen hat ... Er glaubt nur Kritik zu bieten, und schafft damit, sich selbst halb unbewußt, einen großen neuen Bau."

313) Man könnte vielleicht angesichts der Kantischen Darstellung in der Transzendentalen Dialektik mit ihrer starken Betonung der nur regulativen Funktion der Idee metaphysische Bezüge wenigstens für das Gebiet der Erkenntnis bestreiten wollen. Glaubt doch sogar Vaihingers positivistischer Fiktionalismus sich auf Kant berufen zu dürfen! Näherer Prüfung hält jedoch diese Auffassung nicht stand. Kants Darstellung ist bedingt durch seine Abwehrstellung gegen die Verstandesmetaphysik, deren Begriffe zum Teil selbst noch sein Denken bestimmen. In deren Sinn würde die Idee durch eine konstitutive Funktion zur Kategorie transzendenter Gegenstände. Doch geht aus allem klar hervor, daß die Möglichkeit einer regulativen Funktion der Idee, wie sie Kant lehrt, für die Erfahrung selbst konstitutiv ist. „Das Gesetz der Vernunft, sie [die Einheit der Natur nach Prinzipien der Vernunft] zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen müssen" (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 679). Die Möglichkeit dieser regulativen Funktion der Idee hängt aber an der Idee „eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen" (ebd. S. 673). In der Idee eines Ganzen der Erkenntnis, die selbst nur im Hinblick auf die Ganzheit aller Geltungsformen überhaupt sinnvoll wird, ist der Bezug auf Metaphysik gesetzt. Vgl. auch Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, I 1921, S. 136 ff.; Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, 1929, S. 17. Zum Begriff des Regulativen bei Kant siehe noch Max Wundt, a.a.O. S. 247: „Der konstitutive, transzendente Gebrauch entsteht, wenn die Vernunftbegriffe absteigend als Voraussetzungen realer Erkenntnisse behandelt werden. Der regulative, immanente Gebrauch verwendet die Ideen dagegen nur im Aufstieg, als Regel für die Verstandeserkenntnis, um sie einer immer vollkommeneren Einheit anzunähern." Ferner Hans Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, 1927, S. 92 f.; 95 ff. Danach entspränge (wie es ja schon in den Begriffen liegt) die Bezeichnung eines Faktors als konstitutiv einer „eidologischen", auf die Sache gehenden, die als regulativ einer „phänomenologischen", den Erkenntnisvollzug betreffenden Betrachtungsweise. (Vgl. auch Kritik der Urteilskraft, § 88 Ende: „Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Prinzip ... zugleich konstitutiv, d. i. praktisch bestimmend." Im Praktischen ist der Vollzug die Sache.) Sofern nun bei Kant die „phänomenologische" Betrachtung gelegentlich unklar als Ersatz an die Stelle der „eidologischen" zu treten scheint, ist jedenfalls der kritische Gedanke von der Erkenntnisbestimmtheit des Gegenstandes nicht voll erfüllt. Sachlich scheint sich dann jedesmal eine besondere methodologische Abstufung anzudeuten, in der die höhere Schicht von der niederen her nicht erfaßt werden kann und doch den Erkenntnisvollzug in ihr leitet. Dies zeigt sich bereits darin, daß die dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes für die Anschauung regulativ sein sollen, obgleich konstitutiv in Ansehung der Erfahrung (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 692; — S. 221 f., 296 ist nur von regulativer Funktion schlechthin die Rede im Gegensatz zur konstitutiven Funktion der mathematischen Grundsätze. Aber auch hier trifft unter rein „phänomenologischem" Gesichtspunkt die methodologische Eigenart des mathematischen Gegenstandes, für den Setzung und Geltung zusammenfallen — vgl. Richard Hönigswald, Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik, 1912; ders., Ueber die Grundlagen der Pädagogik, 2. Aufl .1927, S. 57 f. —, für den also „phänomenologische" und „eidologische" Betrachtung — soweit dies für uns

hier in Frage kommt — keinen Unterschied ergeben, gegenüber der des Gegenstandes der Erfahrung deutlich hervor). Der Uebergang zur „phänomenologischen“ Betrachtungsweise liegt natürlich da besonders nahe, wo für einen Gegenstandsbereich — den des Organischen — die im Begriffe des Vollzugs gegebene Ganzheitsform der inneren Zweckmäßigkeit konstitutiv ist (vgl. Richard Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, 2. Aufl. 1925, S. 329 ff.; Hans Heyse, a.a.O. S. 110 ff., 162. Zu dem Ganzen siehe auch die Darstellung der Kritik der teleologischen Urteilskraft bei Kroner, a.a.O., I, S. 279 ff.). Kant sucht den transzendentalen, d. h. den methodologischen Sinn der Frage nach der besonderen Struktur des Begriffs vom Organismus durchgehends festzuhalten, die ihm nur allzuleicht unmittelbar in die Verstandesmetaphysik, zu einer „Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt“ (Kritik der Urteilskraft § 75, Akademieausgabe V, S. 397), zu führen scheint. Die Ablehnung dieses Dogmatismus fällt für ihn mit der Leugnung der konstitutiven Bedeutung des Zweckbegriffs zusammen. Der innere Zusammenhang mit den Motiven des Ansatzes einer bloß regulativen Funktion der Idee in der Transzendentalen Dialektik ist völlig deutlich. (Wie nahe Kant überhaupt die Gefahr eines Abgleitens in die Verstandesmetaphysik zu liegen schien — und mit Recht, wenn man die geschichtliche Lage berücksichtigt —, lehrt auch die pädagogische Erwägung in den Prolegomena § 17: es sei „schicklicher“, nach der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nicht der notwendigen Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, sondern der notwendigen Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt zu fragen. Ein Hervorkehren der „phänomenologischen“ Seite!). Die Subjektivität der regulativen Maxime ist in diesen Fällen eigentlich kein Gegensatz zur Objektivität, sondern zur Absolutheit im dogmatischen Sinn. Es ist eine andere Form der Objektivität als die durch die Kategorien allein verbürgte, die Kant zu umgrenzen versucht.

Unter solchen Gesichtspunkten ist auch das „Als ob“ der Transzendentalen Dialektik zu beurteilen. Es ist ein Rückblick von der Grenze des Erkennens auf die Erfahrung. Es ist der Versuch, den kritisch begriffenen Sinn des Metaphysischen in die Ebene des „Verstandes“ zu projizieren. Mit so inadäquatem Mittel ist natürlich jener Sinn nicht zu erschöpfen; doch läßt sich die regulative Bedeutung der Idee für die Erfahrung durch das „Als ob“ trefflich veranschaulichen (also ein pädagogisches Motiv wie in der angeführten Stelle der Prolegomena). Ein Versuch, auf dem Grunde dem kritischen Gegenstandsgedanken überhaupt völlig inadäquater Voraussetzungen ein System zu errichten, liegt in Vaihingers „Philosophie des Als ob“ vor, die sich durch ihr subjektives Prinzip der Fiktion, wollte sie damit Ernst machen, selbst aufheben müßte. (Vgl. auch Erich Adickes, Kant und die Als-ob-Philosophie, 1927, S. 29: „Und zwar ist es die bloße Möglichkeit, die Unsicherheit, Ungewißheit, Unbeweisbarkeit vom theoretischen Standpunkt aus, die er [Kant] an allen diesen Stellen [„als ob“] im Auge hat.“ [von mir gesperrt.]) — Die methodologische Inadäquatheit der Erkenntnismittel spielt auch bei den Problemen der Antinomie, der Paradoxie und ähnlichen ihre Rolle.

314) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 370 ff. — Den geschichtlichen Zusammenhang Kants mit Platon betont auch Max Wundt, a.a.O., S. 164.

315) Platon, Politeia 509 B.

316) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 373.

317) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe IV, S. 450.

318) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademieausgabe V, S. 99.

319) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 472; vgl. dazu Kritik der Urteilskraft, Einleitung IX, Akademieausgabe V, S. 195 f. Anm.

320) Walzel, a.a.O., S. 10, 21. Juli 1791. Schlegel schreibt: „daß der Querpfeifer . . .“ Dann wäre statt „hat“ „tat“ zu erwarten, das aber aus der Gegenwartsform herausfiele.

321) Kants Werke, Akademieausgabe V, S. 167 f.; vgl. auch Einleitung IX, ebd. S. 195.

322) Walzel, a.a.O. S. 91, 2. Juni 1793; vgl. oben S. 39.

323) Vgl. auch Eugen Kühnemann, Kant, II, 1924, S. 118 ff.

324) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 406.

325) Ebd. S. 177 f.

326) Vgl. oben S. 67.

327) Vgl. Kurt Borries, Die Romantik und die Geschichte, S. 57 ff.: „Vitalisierung der kritisch-idealistischen Begriffswelt."

328) Vgl. auch oben Anm. 253. — Enders a.a.O., S. 223 bezieht Schlegels Wort auf Hemsterhuis: „Das moralische Organ des Hemsterhuis ist ungefähr dasselbe [wie die Kantische Vernunft], nur erweitert auf das gesamte Universum, auf die sinnliche Welt. Es ist ja fast stets mit der unmittelbaren Erkenntnis verbunden. Darauf zielt Schlegel . . ." Doch liegt der unmittelbare Bezug auf Kant hier viel näher, mögen auch die Kantischen Begriffe bei Schlegel Hemsterhuisisch gefärbt erscheinen.

329) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 596.

330) Ebd. S. 597.

331) Eugen Kühnemann, Kant, II, 1924, S. 288.

332) Karl Bornhausen, Der Erlöser, 1927, S. 227 ff.; ders., Die Offenbarung, 1928, S. 121 ff.: Gott in Kants Philosophie; ders., Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus, 1924, S. 12 ff.

333) Vgl. o. S. 34.

334) Vgl. Siegbert Elkuß, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, 1918, S. 81; Georg Stefansky, Das Wesen der deutschen Romantik, 1923, S. 272 f.; Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, 1929, S. 11.

335) Walzel, a.a.O., S. 123 ff., 13. Okt. 1793.

336) Vgl. Eugen Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, 1895, S. 21 ff.

337) Kants Gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. XVII (Bd. IV des Handschriftlichen Nachlasses), S. 293, Nr. 3789. Adickes setzt diese Reflexion in die Phase ζ, um 1764 bis 1766. Sie steht in Kants Handexemplar von Baumgartens Metaphysik und ist ein wesentlicher Ansatz zur kritischen Lösung des Problems der Transzendentalen Aesthetik, die für die Entfaltung des Kantischen Werks die „entscheidende Entdeckung" bedeutete (vgl. Eugen Kühnemann, Kant, II, 1924, S. 95).

338) Vgl. Anm. 313.

339) Vgl. zu den folgenden Darlegungen Eugen Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, 1895.

340) Eugen Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, 2. Aufl. 1910, Einl. S. 29.

341) Man denke an das Horazische Aut prodesse volunt aut delectare poetae (De arte poetica liber).

342) Vgl. jedoch auch Ernst Otto, Die Struktur der geistigen Welt, Kantstudien 34, 1929, S. 141: „Echte Kunst ist stets und immer auf Wahrheit gerichtet gewesen, fällt mithin in dieselbe geistige Sphäre wie die Wissenschaft . . ." Dazu wird Conrad Fiedler zitiert: „Der künstlerische Trieb ist ein Erkenntnistrieb, die künstlerische Tätigkeit eine Operation des Erkenntnisvermögens, das künstlerische Resultat ein Erkenntnisresultat." Aber auch Otto erkennt natürlich einen Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft an. Das Entscheidende ist wohl, daß es sich in der Kunst gegenüber der Wissenschaft um einen charakteristisch abgetönten Begriff der Wahrheit, d. h. der Gegenständlichkeit, und daher auch um eine eigentümlich abgewandelte Form der Erkenntnis handelt. Und eben auf diese Abstufungen kommt es in einer kulturphilosophischen Analyse an. S. auch Richard Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, 1914, S. 18 f.; ders., Ueber die Grundlagen der Pädagogik, 2. Aufl. 1927, S. 66 f.

343) Vgl. auch Schillers überaus klare Darlegungen an Körner, 25. Jan. 1793: „Denn eben darin zeigt sich die Schönheit in ihrem höchsten Glanz, wenn sie die logische Natur ihres Objektes überwindet, und wie kann sie überwinden, wo kein Widerstand ist? Wie kann sie dem völlig formlosen Stoff ihre Form erteilen? Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist und daß, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält." Schillers sämtl. Werke, hsg. von Günther u. Witkowski, Bd. 17, S. 253.

344) Kant, Kritik der Urteilskraft § 17, Akad.-Ausg. V, S. 232.

345) Dieser Gliederung schließt sich Kant auch in seiner früheren Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" an.

346) Vgl. Eugen Kühnemann, Kant, II, 1924, S. 443; s. auch Kant, Kritik der Urteilskraft § 23, Akad.-Ausg. V, S. 246, dazu die folgenden Ausführungen über die zu enge Fassung des Formgedankens.

347) Kant, Kritik der Urteilskraft, Akad.-Ausg. V, S. 268.

348) Vgl. oben S. 32.

349) Enders a.a.O., S. 259, erläutert: „‚Die Kritik der reinen Vernunft ist ewig, weil ihre Irrtümer wesentlich notwendig sind.' Sie waren vor allem für ihn [Schlegel] notwendig, um seine Wahrheit zu entwickeln. Er nennt das später die polemische Notwendigkeit." Hier wird Schlegels Satz offenbar fälschlich auf Irrtümer Kants in der Kritik der reinen Vernunft bezogen, während doch Schlegel klärlich die Irrtümer der reinen Vernunft im Auge hat, die Irrtümer, die der Gegenstand der Kritik der reinen Vernunft sind, wie sich aus seinem folgenden Satz ganz eindeutig ergibt: „Den Streit über die Allgemeingültigkeit des Schönen halte ich aber für zufällig."

350) Der Begriff der Urteilskraft nach ihrem empirischen Gebrauch könnte Schlegel auch durch die Einleitung der kurz zuvor veröffentlichten und von ihm damals vielleicht schon gelesenen Kantischen Abhandlung „Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (vgl. Walzel, a.a.O., S. 128 [23. Okt. 1793]) wieder frisch vergegenwärtigt worden sein. S. u. Anm. 383.

351) Walzel, a.a.O., S. 123 f., 13. Okt. 1793.

352) Ebd. S. 124, 13. Okt. 1793.

353) Kant, Kritik der Urteilskraft § 34, Akad.-Ausg. V, S. 286.

354) Der Begriff der Urteilskraft aber soll sich nach dem Sprachgebrauch richten!

355) Ueber die Beziehung dieser Aufzählung und des Gedankens „ursprünglicher zusammengesetzter Zustände des Gefühlsvermögens" zu Schillers Abhandlung Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (1792; Schillers sämtliche Werke, hsg. von Güntter und Witkowski, Bd. 17, S. 216) vgl. Enders, a.a.O., S. 251 f.

356) Vgl. Walzel, a.a.O., S. 124 f. Dazu Erwin Kircher, Philosophie der Romantik, 1906, S. 79 ff.; Carl Enders, a.a.O., S. 222; Kurt Borries, Die Romantik und die Geschichte, 1925, S. 60 ff.; ders., Kant als Politiker, 1928, S. 76 f.

357) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV, S. 436.

358) Karl Leonhard Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 1789, S. 444 ff.

359) Vgl. oben S. 41 f.

360) Vgl. oben S. 31 f.

361) Erwin Kircher, a.a.O., S. 79.

362) Ebd. S. 80.

363) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 242.

364) Ebd. S. 876 f.

365) Vgl. oben S. 98.

366) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 114 f. zur Erklärung des scholastischen unum (Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse), verum (Wahrheit in Ansehung möglichst vieler Folgen), bonum (Vollkommenheit in der Zurückführung dieser Vielheit auf die Einheit des Begriffs).

367) Bezüglich des Zusammenhangs der Begriffe Allheit und Ideal vgl. auch Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 600 Anm.

368) Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925, S. 41 ff.

369) Eugen Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, 1895, S. 95.

370) Vgl. Kühnemann, a.a.O., S. 80 ff.; ders., Schillers philosophische Schriften und Gedichte, 2. Aufl. 1910, Einl. S. 31 ff.; ders., Kant, II, 1924, S. 545 ff.; Ernst Cassirer, Freiheit und Form, 2. Aufl. 1918, S. 443 ff.

371) Schillers sämtl. Werke, hsg. von Güntter und Witkowski, Bd. 17, S. 251 f.

372) Ebd. S. 258.

373) Ebd. S. 257.

374) Ebd. S. 259.

375) Kant spricht im Opus Postumum von der „Erscheinung der Erscheinung" und bringt darin diesen Doppelsinn klar zum Ausdruck. Vgl. darüber Hans Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie, 1927.

376) Schiller, a.a.O., S. 267.
377) Ebd. S. 276.
378) Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, S. 172; vgl. auch Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1918, S. 325 f. Anm. — Kants Brief in den Ges. Schr., Akad.-Ausg. X (Briefwechsel I), S. 487 ff. Hier auch das richtige Datum: vgl. Akad.-Ausg. XIII (Briefw. IV), S. 208.
379) Heinrich Rickert, System der Philosophie, I, 1921, S. 393—398.
380) Vgl. Walzel, a.a.O., S. 152, 11. Dez. 1793: „Das sind nun meine Resultate"; S. 153: „Ich habe Dir hier mit Fleiß wieder nur Resultate gegeben (à la Klopstock), denn die Ausführung hielte uns von wichtigern Dingen ab."
381) Enders, a.a.O., S. 222.
382) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg. V, S. 110.
383) Vgl. Walzel, a.a.O. S. 128 [23. Okt. 1793], wo Schlegel durch den Hinweis auf diese Kantische Abhandlung aus dem Septemberheft der Berliner Monatsschrift die Art seiner politischen Interessen verdeutlicht.
384) Kant, Akad.-Ausg. V, S. 38.
385) Vgl. Walzel, a.a.O., S. 126, 13. Okt. 1793: „Denn was ist Vernunft als Vermögen der Ideale? Was ich vorhin in der Rhapsodie Allheit nannte? und was ist Ideal als Vernunftbegriff?" S. auch Anm. 367.
386) Vgl. oben S. 41 f.
387) Vgl. oben S. 32, 99.
388) Vgl. auch Kurt Borries, Die Romantik und die Geschichte, S. 61 ff. — S. a. o. S. 42.
389) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl., Akad.-Ausg. VI, S. 23.
390) Vgl. Goethes sämtl. Werke, Jubil.-Ausg. Bd. 30, S. 391 („Erste Bekanntschaft mit Schiller").
391) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg. V, S. 73.
392) Schiller, a.a.O., S. 340.
393) Ebd. S. 349.
394) Ebd. S. 349 f.
395) Ebd. S. 350.
396) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl., Akad.-Ausg. VI, S. 23 f.
397) Cassirer, Freiheit und Form, 2. Aufl. 1918, S. 449.
398) Vgl. Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, 2. Aufl. 1910, Einl. S. 40 ff.; ders., Schiller, 1905, S. 361 ff.; ders., Kant, II, 1924, S. 549 ff,
399) S. oben S. 67.
400) Walzel, a.a.O., S. 88 [Mitte Mai 1793]; s. oben S. 32.
401) Doch kannte Schlegel in dieser Zeit mindestens auch Jacobis Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza": Enders, a.a.O., S. 203; vgl. oben Anm. 211.
402) Walzel, a.a.O., S. 49, 4. Juli 1792; vgl. auch Enders, a.a.O.. S. 283 f.; Josef Körner, Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel, 1926, S. 430 f.; Theodor Bossert, Friedrich Heinrich Jacobi und die Frühromantik, Diss. Gießen 1926; Hans Schwartz, Friedr. Heinr. Jacobis „Allwill", Diss. Halle 1911.
403) Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, Bd. I, 1812, S. 113 ff.
404) Ebd. S. 128 ff.
405) Ebd. S. 56.
406) Ebd. S. 75.
407) Ebd. S. 187.
408) Ebd. S. 188.
409) Ebd. S. 189.
410) Ebd. S. 178.
411) Ebd. S. 205.
412) Ebd. S. 217.
413) Ebd. S. 218.
414) Ebd. S. 210.

415) Ebd. S. 229.
416) Ebd. S. 236 f.
417) Ebd. S. 238.
418) Ebd. S. 239 f.
419) Ebd. S. 245.
420) Ebd. S. 250.
421) Ebd. S. 251.
422) Ebd. S. 252 f.
423) Vgl. E. Kühnemann, Herder, 2. Aufl. 1912, S. 591; K. Bornhausen, Die Offenbarung, 1928, S. 8 ff.
424) Vgl. oben S. 92, 94.
425) Walzel, a.a.O., S. 142, 17. Nov. 1793; hier auch die folgenden Zitate.
426) Cassirer, Idee und Gestalt, 1921, S. 77 ff.: Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften.
427) Aehnliche Anschauungen vertrat auch Hemsterhuis.
428) Vgl. Goethes Wort über Schiller (Jubil.-Ausg. Bd. 30, S. 389 f.): „Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Außerordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt . . ."
429) Walzel, a.a.O., S. 142 f., 17. Nov. 1793.
430) Ebd. S. 128 f. [23. Okt. 1793.]
431) Enders, a.a.O., S. 244 ff., vor allem S. 253 f.
432) Walzel, a.a.O., S. 39, 11. Febr. 1792.
433) Enders, a.a.O., S. 250 Anm. 5.
434) Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, 2. Aufl. 1910, Einl. S. 12 f.
435) Walzel, a.a.O., S. 49 f., 4. Juli 1792.
436) Enders, a.a.O., S. 254.
437) Walzel, a.a.O., S. 117, 29. Sept. 1793.
438) Ebd. S. 142, 17. Nov. 1793.
439) Enders, a.a.O., S. 255 f.
440) Schiller, a.a.O., S. 355, 356.
441) Walzel, a.a.O. S. 110, 28. Aug. 1793.
442) Ebd. S. 117 f., 29. Sept. 1793.
443) Ebd. S. 143, 17. Nov. 1793.
444) Kants Werke, Akad.-Ausg. VIII, S. 282.
445) Ebd. S. 284 ff.; Walzel, a.a.O., S. 129 [23. Okt. 1793].
446) Vgl. Enders, a.a.O., S. 227: Sinn gleich intuitiver Anschauung.
447) Walzel, a.a.O., S. 66, 21. Nov. 1792.
448) Ebd. S. 76, 19. Febr. 1793.
449) Ebd. S. 94, 19. Juni 1793.
450) Benno v. Wiese, Friedrich Schlegel, 1927, S. 11.
451) Fr. Schlegel, Lucinde, Ausg. Reclam S. 60.
452) Walzel, a.a.O., S. 149, 11. Dez. 1793.
453) Ebd. S. 159, 21. Jan. 1794.
454) Ebd. S. 163, 10. Febr. 1794.
455) Ebd. S. 160, 21. Jan. 1794.
456) S. oben S. 17 und Anm. 67.
457) Hegels Werke, Bd. 16, 1834, S. 465; vgl. auch Varnhagen v. Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel, 1836, I, S. 227.
458) Dorothea v. Schlegel, Briefwechsel, hsg. von Raich, 1881, I, S. 56, 28. Okt. 1800.
459) Schleiermacher an Brinkmann, 4. Jan. 1800; Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, IV, 1863, S. 54.
460) Vgl. Caroline. Briefe aus der Frühromantik, 2. Aufl. von Erich Schmidt, 1913, II, S. 585.
461) Vgl. Minor, Fr. Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften, 1882, II, S. 390, Z. 26.

Lebenslauf.

Am 16. September 1902 wurde ich in Nieder-Bludowitz im Bezirk Teschen des damaligen Oesterreichisch-Schlesien geboren. Mein Vater wirkte als evangelischer Pfarrer zunächst in Nieder-Bludowitz, seit 1904 in Freiwaldau (Tschechoslowakei). Hier besuchte ich nach fünfjährigem Volksschulunterricht seit dem Herbst 1913 das eben damals eröffnete Reform-Realgymnasium. An dieser Schule legte ich am 13. Juni 1921 die Reifeprüfung mit Auszeichnung ab und bestand ein Jahr später ebendaselbst die Reifeprüfung aus dem Griechischen, das an der Anstalt nicht gelehrt wurde, ebenfalls mit Auszeichnung. Vom Wintersemester 1921/22 bis zum Sommersemester 1923 widmete ich mich in Breslau, dann je ein Semester in Berlin und Heidelberg und schließlich bis zum Sommersemester 1929 wieder in Breslau dem Studium von Philosophie, Geschichte und deutscher Philologie. Die zwei letzten Semester war ich zur Vollendung meiner Doktorarbeit, deren Thema Herr Geheimrat Professor Dr. Eugen Kühnemann angeregt hatte, beurlaubt. Am 25. Februar 1930 bestand ich das Rigorosum summa cum laude.

Mein Studium ist mir durch Freitische und Unterstützungen von privater Seite und aus der Studentennot Breslau wie auch durch Stipendien, insbesondere das mir zweimal verliehene Stipendium zur Förderung vertiefter wissenschaftlicher Arbeit ermöglicht worden. Ich besuchte Vorlesungen bzw. Uebungen bei den Herren Professoren und Dozenten H. Abert, F. Andreae, W. Andreas, L. Baur, K. Bornhausen, A. Brackmann, W. Brecht, K. Breysig, M. Dessoir, C. Drescher, F. Gundelfinger, M. Hahn, F. Hartung, H. Heckel, H. Heyse, R. Hönigswald, E. Hoffmann, P. Kalkoff, F. Kampers, M. Koch, W. Koehler, E. Kornemann, E. Kühnemann, R. Kynast, M. Löwi, S. Marck, E. Marcks, P. Merker, C. Neumann, H. Reincke-Bloch, H. Rickert, G. Roethe, H. Rothfels, Th. Siebs, E. Spranger, W. Steller, M. Stimming, R. Unger, K. Wachholder, J. Ziekursch. Allen meinen Lehrern und Wohltätern sage ich an dieser Stelle ehrerbietigsten Dank. Vor allem fühle ich mich den Herren Professoren Bornhausen und Kühnemann für reichste geistige Förderung und für wahrhaft väterliche Fürsorge zu tiefstem Dank verpflichtet.